INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

1. La Biblia en su entorno

J. González Echegaray, J. Asurmendi,
F. García Martínez, L. Alonso Schökel,
J. M. Sánchez Caro, J. Trebolle Barrera

Institución San Jerónimo
Verbo Divino

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

- • 1. La Biblia en su entorno
- • 2. Biblia y Palabra de Dios
- 3. El Pentateuco y la historiografía bíblica
- 4. Los libros proféticos
- 5. Libros sapienciales y otros escritos
- 6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles
- 7. Escritos paulinos
- 8. Escritos joánicos y cartas apostólicas
- 9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)
- 10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

• Publicado

J. González Echegaray, J. Asurmendi,
F. García Martínez, L. Alonso Schökel,
J. M. Sánchez Caro, J. Trebolle Barrera

La Biblia en su entorno



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
1990

Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA 1.126-1990.

ISBN 84 7151 691 8

CONTENIDO

SIGLAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
Ant.	Flavio Josefo, Antiquitates Iudaicae
b	Talmud de Babilonia (sigue un tratado concreto)
BA	Biblical Archaeologist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
Bell.	Flavio Josefo, De Bello Iudaico
Bib	Biblica
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CHB	Cambridge History of the Bible
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
EstBib	Estudios Bíblicos
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
Hist, Eccl.	Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia (obra de la que forma parte el presente volumen)
IEJ	Israel Exploratio Journal
JAOS	Journal of American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JTS	Journal of Theological Studies
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
POA	J. Briend, Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente antiguo (Estella 1982)
RB	Revue Biblique
REJ	Revue des Etudes Juives
RET	Revista Española de Teología
RSR	Recherches de Science Religieuse
RTL	Revue Théologique de Louvain
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum. Supplementum
y	Talmud de Jerusalén (sigue un tratado concreto)

PRESENTACIÓN DE LA OBRA

La serie *Introducción al Estudio de la Biblia,* que abre este volumen dedicado al entorno bíblico, nació como idea en el seminario de enseñanza de la Biblia que un grupo de biblistas mantuvo durante tres años en el seno de las reuniones anuales de la «Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica» a comienzos de los años ochenta. En aquellas sesiones de trabajo muchos de los profesores dedicados a la enseñanza de la Sagrada Escritura expresaron su insatisfacción con los manuales entonces existentes, pues, aunque generalmente bien hechos, no incorporaban muchos de los avances de la investigación bíblica en los últimos veinticinco años y tampoco recogían todos los frutos que pueden sacarse de la constitución sobre la Divina Revelación del concilio Vaticano II. No debe olvidarse que, por entonces, seguían usándose algunos de los manuales escritos todavía en los años sesenta. Aquella constatación nos llevó a discutir las bases sobre las que habría de escribirse la obra que todos echábamos de menos. Se pedía suficiente altura científica, incorporación de los resultados conseguidos en la investigación bíblica y teológica más reciente, una exposición que fuese a la vez clara, completa en lo esencial y orientadora, tanto para el estudiante de Sagrada Escritura como para todo aquel que desee iniciarse en el conocimiento de la Biblia. Era necesario a la vez recoger los avances de la ciencia bíblica y las orientaciones abiertas y sugerentes del Concilio Vaticano II.

Para llevar a cabo la organización de la obra se nombró un Consejo de Edición, compuesto por cinco biblistas de la Institución San Jerónimo, la cual muy pronto iba a cambiar su nombre por el de «Asociación Bíblica Española - Institución San Jerónimo». El Consejo, que sigue aún activo, está compuesto por José Manuel Sánchez Caro (Universidad Pontificia de Salamanca), Julio Trebo-

lle Barrera (Universidad Complutense), Rafael Aguirre Monasterio (Universidad de Deusto), Alfonso de la Fuente Adánez (Instituto San Dámaso de Madrid) y Santiago Guijarro (Director de la Casa de la Biblia). Entre ellos elaboraron el primer proyecto, que fue discutido en posteriores reuniones de la Asociación Bíblica Española hasta ser aprobado por ésta en 1986. En él participan hoy una veintena de estudiosos de la Biblia, todos ellos españoles, que representan un amplio arco de especialistas y profesores de nuestros centros de estudio.

La *Introducción al Estudio de la Biblia* (IEB) se concibe desde entonces como un manual amplio, elaborado en ocho volúmenes manejables, a los que se añadirán otros dos suplementarios. Es nuestra intención que puedan servir como texto base en Facultades de Teología, en Seminarios y en cualquier otra institución de nivel universitario o equivalente en la que se cursen estudios bíblicos. Desearíamos también que fuese lo suficientemente legible y claro como para que sirva de libro de consulta a quien desee una información básica y actualizada sobre los problemas que hoy plantea el estudio de la Biblia en general y de cada uno de los libros bíblicos en particular.

Los dos primeros volúmenes se dedican al estudio de las cuestiones generales que plantea la Biblia: el primero se ciñe a los problemas de tipo positivo, tanto de ambiente como históricos y literarios; el segundo afronta las cuestiones más teológicas. Seguirán tres volúmenes dedicados a los libros del Antiguo Testamento y otros tres a los del Nuevo. La serie se completará con dos suplementos, uno dedicado al mundo de la literatura judía intertestamentaria y el otro a la literatura cristiana relacionada con la Biblia.

En la elaboración metodológica se ha querido distinguir, siempre que ello ha sido posible, una exposición organizada de los resultados adquiridos por la crítica actual, la presentación de la historia de la investigación y las cuestiones que, como en toda ciencia viva, aún permanecen abiertas. Se han añadido también, en los casos en que ello parecía útil, algunas orientaciones para el trabajo personal y, siempre, una bibliografía comentada que anime a prolongar el estudio.

La realización del proyecto, como sucede con frecuencia en obras de colaboración numerosa, no ha sido fácil y, sobre todo, ha sufrido algunos retrasos no previstos. Pero hoy puede presentarse ya el inicio de un proyecto que esperamos sea una útil aportación a la ciencia bíblica española y un compañero habitual de cuantos se

dedican a su cultivo por necesidad de sus estudios y tareas o, simplemente, por interés hacia un libro que sigue y seguirá leyéndose apasionadmente.

El Consejo de Edición, al presentar en este primer volumen la *Introducción al Estudio de la Biblia,* quiere rendir con él homenaje a los biblistas españoles de todas las generaciones y tiene conciencia de inscribirse en la estela de sus esfuerzos y sus logros. Quiere además dejar constancia de su agradecimiento a la Asociación Bíblica Española, que inscribió esta idea entre sus proyectos ya numerosos, y a la Editorial Verbo Divino, que ha hecho posible con generosidad, comprensión y eficacia la realización concreta de la obra.

PROLOGO AL VOLUMEN 1

El volumen que tiene el lector entre las manos, primero de la serie *Introducción al Estudio de la Biblia*, estudia todos aquellos aspectos que ayudan a una mejor comprensión de la Biblia como libro humano. Los grandes capítulos que contiene intentan ofrecer el contexto general de la Biblia, el «entorno» que haga posible un primer acercamiento a este libro, lejano de nosotros en el tiempo y en la cultura. Este acercamiento se hace por áreas sucesivas.

La primera parte nos acerca a la tierra material donde nació la Biblia, ofreciéndonos una sucinta e interesante presentación de la geografía y la arqueología bíblicas. Su autor es el profesor Joaquín González Echegaray, director del Instituto de Investigaciones Prehistóricas (Santander-Chicago) y vocal de la sección arqueológica del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, reconocido especialista en arqueología prehistórica española y bíblica, y conocedor directo del país de la Biblia, donde ha pasado largas y frecuentes temporadas como arqueólogo. Se trata de una aportación original en el ámbito de los estudios bíblicos españoles, donde prácticamente carecíamos de una Geografía y Arqueología bíblicas puestas al día. A pesar del carácter sucinto de la exposición, es preciso subrayar que se trata de un estudio de primera mano, desarrollado con una clara sensibilidad bíblica.

La amplia segunda parte se dedica al estudio de la historia del pueblo bíblico, desde sus comienzos hasta la segunda rebelión judía contra Roma, que concluye el año 135 d. C. También en este caso se trata de una aportación novedosa a la ciencia bíblica española, carente de historiadores que hayan estudiado directamente el tema. La exposición, necesariamente sintética, intenta subrayar los grandes momentos que ayuden a situar las páginas bíblicas, sin olvidar una apertura a las principales cuestiones hoy

discutidas, así como a otras lecturas que permitan ampliar los conocimientos. Sus autores son el profesor Jesús Asurmendi, que enseña en el Instituto Católico de París, y el Dr. Florentino García, quien trabaja actualmente en el Instituto de Qumrán de la Universidad de Groningen en Holanda.

La tercera parte es un primer intento de situar la Biblia en el amplio contexto de la literatura de su tiempo. Hemos contado en este caso con la breve, pero inestimable colaboración del profesor Luis Alonso Schökel, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, uno de los maestros que han abierto camino en el inmenso y sugerente campo de los estudios de la Biblia como literatura. Su aportación es una visión de la Biblia como fenómeno literario. Las literaturas contemporáneas o influyentes en el AT y el NT son descritas sucintamente por los dos historiadores arriba mencionados, mientras que el profesor José Manuel Sánchez Caro, de la Universidad Pontificia de Salamanca, ofrece un intento de descripción y clasificación de los más importantes géneros literarios que se encuentran en los escritos bíblicos.

La última parte, que estudia la historia del texto bíblico, propone una iniciación en la compleja ciencia, también arte, de la crítica textual y hace una breve presentación de las versiones bíblicas. De nuevo se trata de aportación original en un campo, el de la crítica textual, no demasiado cultivado por los especialistas españoles, aunque no nos falten personalidades de relieve. Su autor, el profesor Julio Trebolle Barrera, de la Universidad Complutense de Madrid, ha logrado una exposición sintética más que notable, aunque a veces, por el tenor de la materia tratada, pueda parecer de árida lectura. Por lo que se refiere a las versiones de la Biblia, aparte las antiguas, se ha querido ofrecer una exposición más amplia de las versiones hispánicas, cuyo autor es el profesor José Manuel Sánchez Caro.

En resumen, se trata de un volumen claramente interdisciplinar –de ahí sus varios autores–, orientado todo él a dibujar sucintamente y con claridad el entorno del libro bíblico. Un volumen, finalmente, en el que, por primera vez, un grupo de biblistas españoles tratan cuestiones importantes en una visión de conjunto que tiene pocos precedentes en los estudios bíblicos de nuestra patria.

Pero no estaría completa esta introducción, sino mencionásemos la importante ayuda del doctor Lorenzo Amigo Espada, profesor de Filología Hebrea en la Facultad Bíblica Trilingüe de la Universidad Pontificia de Salamanca. Su trabajo de revisión de los

textos y sus atinadas sugerencias han mejorado notablemente este volumen y se hace acreedor del agradecimiento del Consejo de Edición. Vaya desde aquí también nuestra gratitud a la alumna de Teología de la misma Universidad María José Fernández-Montes, que colaboró eficazmente en la última etapa de elaboración de la obra con el profesor José Manuel Sánchez Caro, quien dio forma definitiva al volumen, procurando igualmente las necesarias conexiones entre sus diferentes partes. Finalmente, es de justicia resaltar con no menos agradecimiento la revisión final, siempre detallada y competente, del profesor Alfonso de la Fuente Adánez, quien, aparte otras valiosas aportaciones, preparó el original para su envío inmediato a la imprenta.

Quiera Dios que el trabajo de tantas personas resulte útil y atractivo a cuantos se acerquen a esta obra en busca de una ayuda y orientación para comprender mejor lo que de verdad es importante, la Biblia.

Parte primera

GEOGRAFIA
Y ARQUEOLOGIA BIBLICAS

por
Joaquín González Echegaray

Para comprender con la mayor amplitud y profundidad posibles el mensaje de la Sagrada Escritura hay que conocer el «entorno» en que los libros sagrados fueron escritos y transmitidos: las circunstancias históricas y culturales del pueblo que fue inmediato protagonista de la literatura bíblica, la mentalidad, la tierra en que habitaba, la lengua en que hablaba, el tipo de escritura empleado y la transmisión de tales documentos a lo largo de la historia.

Se impone comenzar por el principio, presentando la realidad física del país de la Biblia, que, como se sabe, coincide fundamentalmente con lo que suele llamarse Palestina. Sólo, en un segundo término, habrá que remontarse en el tiempo y tratar de reconstruir en lo posible los nombres, límites de comarcas, centros de población de la tierra de la Biblia en los tiempos antiguos, precisamente en la época en que los distintos libros fueron escritos, con el fin de verificar y comprender las referencias geográficas que en ellos se contienen.

Pero la «tierra» no es sólo relieve topográfico y nombres de lugares, acaso con lejanos ecos de tiempos pretéritos. La tierra guarda en sus entrañas los restos físicos, las reliquias arqueológicas de la presencia de los hombres que en ella habitaron: las ruinas de las ciudades con sus murallas y sus casas, las tumbas, los restos del ajuar doméstico. Todo este fascinante mundo de la arqueología resulta imprescindible para reconstruir el pasado y así entender la mentalidad de los autores sagrados y darse cuenta de lo que quisieron decir en cada caso.

Capítulo I
GEOGRAFIA BIBLICA

I. GEOGRAFIA FISICA

La región natural comúnmente conocida por el nombre de Palestina se encuentra en la zona sur de la fachada más oriental del Mediterráneo, repartida en la actualidad entre los modernos estados de Israel y Jordania, abarcando también una pequeña parte del Líbano y Siria.

Su caracterización geográfica peculiar viene determinada principalmente por la presencia de una cuenca hidrográfica cerrada (el sistema Jordán-Mar Muerto), sensiblemente paralela a la costa mediterránea y encajonada dentro de una profunda fosa tectónica. Esta no es más que un tramo del llamado Gran Rift, sistema de fallas continuadas, con el consiguiente hundimiento parcial de la corteza terrestre, que, procedente del sur de Turquía, continúa por el oeste de Siria y da origen a la cuenca del Orontes (arab. Nahr el-Azi), entre las sierras del Djebel Ansariya y del Djebel Zawiya, para proseguir en el Líbano a través del valle de la Beqaa entre las altas cordilleras del Líbano por el oeste y del Antilíbano por el este. Tal valle sirve de cuenca a los ríos Orontes, que corre hacia el norte, y al Litani, que lo hace hacia el sur. Pero ambas corrientes fluviales acaban desviándose bruscamente hacia el poniente, para verter sus aguas en el Mediterráneo. Sólo a partir de aquí, el sistema del Jordán constituye una verdadera cuenca cerrada. Más al sur, la fosa continúa, dando origen al golfo de Aqaba y al Mar Rojo, y se interna por fin en el continente africano, que atraviesa de norte a sur por su zona centro-oriental, sensiblemente paralela a la costa del océano Indico. Se halla en relación estrecha con la existencia de los más característicos accidentes geográficos del enorme

continente, entre ellos la existencia de los grandes lagos en los confines de Kenia, Tanzania y Uganda.

1. La cuenca del Jordán [1]

El río Jordán nace en las laderas del Antilíbano, al pie del monte Hermón (Djebel el-Seih, 2.759 m.). Tiene tres fuentes principales: el Hasbani, arroyo que baja en cascadas y torrenteras desde la Beqaa, y los Leddan y Bániyas, que descienden de la falda del Hermón, en medio de un bello paisaje de montaña cubierto de bosques. Al unirse los tres arroyos en una espléndida llanura formaban el lago Hule, poco profundo y de una extensión de unos 4 km. de eje mayor, que hoy en día está artificialmente desecado. El río continúa hacia el sur encajonándose en una estrecha garganta basáltica, por donde desciende precipitándose hasta desembocar en el lago de Genesaret. En un recorrido de unos 16 km. desciende más de 200 m., ya que la superficie del lago de Genesaret está 210 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Tal lago conocido asimismo por los nombres de Tiberíades o Mar de Galilea, tiene una extensión aproximada de 21 km. de longitud por unos 12 de anchura. En su ribera occidental hay una llanada fértil. El lago, cuya profundidad alcanza algo más de 40 m., es de agua dulce y abundante en peces.

El Jordán reanuda su curso partiendo de la ribera sur del lago y entre numerosos meandros va deslizándose por la impresionante fosa del Jordán, también conocida por el nombre de Ghor, a lo largo de una distancia de unos 100 km. hasta desembocar en el Mar Muerto. Su superficie está ya a 398 m. por debajo el nivel del Mediterráneo, siendo el lugar más profundo de la superficie de nuestro planeta. La anchura del valle es desigual, desde unos 3 km. en la zona más estrecha, hasta unos 20 en la más ancha, ya al final

[1] Para la denominación de los lugares geográficos téngase en cuenta lo siguiente: cuando se trata de nombres con equivalente castellanizado (p. e., Belén), hemos preferido esta forma; en el resto, cuando se trata de lugares situados en territorio israelí aceptamos, por lo general, la forma hebrea actual; en cambio, cuando nos referimos a puntos geográficos situados en territorio árabe, solemos preferir la denominación árabe. Hay excepciones, cuando se trata de ciertas denominaciones, indistintamente en una u otra lengua, ya consagradas por el uso general. Para el período bíblico adoptamos las denominaciones de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, (Bilbao 1980) o, en su defecto, las de E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols. (Madrid 1985).

de su recorrido. El Mar Muerto tiene una longitud de unos 85 km., por una anchura máxima de unos 15. Su agua es muy salobre, carece de fauna piscícola, y el fondo tienen una profundidad de hasta 400 m. (ca. 800 m. bajo el nivel del Mediterráneo), si bien en la zona sur, a partir de la península de El-Lisán, situada en la ribera oriental, la profundidad decrece considerablemente.

Al sur del Mar Muerto hay una especie de réplica del Jordán. Es el Wadi el-Araba, impresionante valle con un cauce seco que, desde el golfo de Aqaba, va descendiendo hacia el Mar Muerto en sentido inverso al Jordán y asegura la continuidad de la gran fosa tectónica.

El río Jordán, de aguas constantemente fluyentes, recibe sus principales afluentes por su izquierda. Estos son: el Yarmuk (arab. Šeri'at el-Menadire), que vierte sus abundantes aguas en el Jordán a poco de la salida de éste desde el lago de Genesaret; el Wadi Zerqa (heb. Yabboq), a medio camino entre los dos grandes lagos; y el Sel el-Mojib (heb. Arnón), que lo hace ya en el propio Mar Muerto, en su ribera oriental, a través de una impresionante garganta. En cambio, por su derecha, los afluentes del Jordán son irrelevantes y sin aguas permanentes (barrancos secos la mayor parte del año). Sólo destacan el Nahal Jarod y el Wadi el-Far'a (heb. Nahal Tirsá).

2. *La región cisjordana*

Al oeste del valle Jordán-Mar Muerto y extendiéndose hasta el Mediterráneo se encuentra la región cisjordana o Palestina propiamente dicha. Una cadena montañosa paralela al valle se despliega desde poco más al sur de la reiniciación del curso del Jordán a su salida del lago de Genesaret hasta el extremo meridional del Mar Muerto. Las cimas más altas del sistema, conocido por los nombres de Montaña de Samaría o Efraím al norte y Montaña de Judá al sur, son Djebel el-Azur (heb. Baal Jasor) con 1.016 m. sobre el nivel del Mediterráneo en la zona norte, y una cota junto a la ciudad de Hebrón con 1.020 m. en la zona sur del sistema. Como la distancia entre esta línea de cumbres y la fosa del Jordán es de apenas 20 km., resulta que en este escaso trecho hay un pronunciado desnivel del orden de 1.400 m.

Por el oeste, en cambio, las montañas descienden más suavemente, dando después lugar a un paisaje de colinas llamado la Šefelá. Viene a continuación la llanura costera, a veces sembrada de dunas, y finalmente el Mar Mediterráneo. En esta zona no hay

buenos puertos naturales. En la costa desembocan pequeños ríos, de los que sólo merece citarse el Yarqón. Suelen estar alimentados en sus cabeceras por varios arroyos que descienden entre barrancos de la montaña; uno de los más conocidos es el Wadi Natuf.

A medida que nos movemos hacia el sur, la línea de la costa se aleja hacia el oeste, por lo que la zona de colinas y la llanura se ensanchan. A la altura del tramo meridional del Mar Muerto, puede decirse que la montaña ha desaparecido. A su vez, la costa se ha alejado definitivamente, al desviarse hacia el oeste formando un ángulo recto e iniciar la línea del litoral norteafricano. Estamos en una extensa región que se prolonga hasta el golfo de Aqaba y que recibe el nombre de Négueb. Limita al este con el Arabá y al oeste con la península del Sinaí. Cerca de los confines de esta región egipcia hay algunos importantes macizos montañosos (Har Ramón, 1.035 m.). Un grande y complejo sistema fluvial de cauces habitualmente secos drena una buena parte del Négueb septentrional hacia el Mediterráneo; es el Nahal Besor, que desemboca al sur de Gaza. En cambio, el Négueb central y meridional drena hacia el Arabá por infinidad de barrancas, entre las que destaca por su envergadura el Nahal Parán.

Al norte de la Montaña de Samaría se extiende una grande y fértil llanura llamada de Yizreel o de Esdrelón, que en sentido oblicuo comunica la llanura costera con el valle del Jordán, al sur del lago de Genesaret. Esta llanura apoya su espalda en una cadena montañosa, que, partiendo desde los Montes de Samaría, se inicia con una serie de colinas y continúa después con la sierra del Carmelo. Va en dirección noroeste y se dirige al Mediterráneo, en el que penetra en forma de espigón, junto a Haifa. Hacia el sureste, la llanura de Yizreel se estrecha por la presencia de los Montes de Gelboé, que avanzan sobre ella, partiendo de la Montaña de Samaría. Al pie de estos montes está Bet Šeán, por donde corre el Nahal Jarod, el cual drena la llanura hacia el Jordán, mientras que otro río, el Nahal Quišón, lo hace en la parte norte de la misma, yendo en sentido contrario y vertiendo sus aguas en el Mediterráneo junto a Haifa.

Al norte de esta gran llanura se encuentra otra extensa zona de colinas y montes de mediana altura, uno de los cuales se adelanta dominando la planicie; es el Tabor (588 m.). Se trata de la comarca llamada Baja Galilea, enmarcada entre los puertos naturales de Haifa y San Juan de Acre (heb. Akko) –situados junto a una amplia llanura costera–, por el oeste, y el lago de Genesaret, por el este. Más al norte el paisaje se vuelve abrupto, con alturas, como Har

Merom (arab. Djebel Djermaq) de hasta 1.208 m., separando de nuevo los llanos de la costa del valle del Jordán. Es la Alta Galilea. El paisaje va progresivamente suavizándose por el norte hasta el cauce del río Litani. Estamos ya en territorio libanés.

3. La región transjordana

Al este de la fosa del Jordán, la estructura geográfica resulta más sencilla, pues viene a reducirse a una inmensa meseta, cortada de cuando en cuando por los afluentes a que hemos aludido antes. La plataforma en cuestión, por su flanco occidental, desciende al valle de forma bastante brusca, mientras que, por el oriente, se prolonga hasta confundirse con el Gran Desierto siroarábigo.

La zona al este del tramo comprendido entre las fuentes del Jordán y la ribera sur del lago de Genesaret corresponde a los altos del Golán. En la parte septentrional se ven aún las últimas prolongaciones de la cadena del Antilíbano y algunos cráteres volcánicos apagados; pero la meseta es, en líneas generales, llana y fértil y se prolonga hacia el oriente con el nombre de En-Nuqra ya en territorio sirio. Termina en una zona inhóspita, de formación volcánica, llamada El-Ledja, junto a la cual se levanta majestuosa la Montaña Drusa (Djebel ed-Druz, 1.839 m.). Esta región recibe el nombre genérico de El Haurán.

Entre los ríos Yarmuk y Zerqa se encuentra la comarca llamada Ajlun, llana en el norte y montuosa en el sur, donde se encuentran alturas considerables, como Djebel Umm ed-Darraj (1.247 m.).

La comarca de El-Belqa corresponde al tramo de meseta entre los ríos Zerqa y Mojib. Por lo general, el reborde sobre la hoya del Jordán es más alto, presentando algunas cumbres aspecto montañoso. Es el caso del llamado Monte Nebo (808 m.).

Al sur del río Mojib está la meseta de Kerak. Más allá del Wadi Hasa se extiende la alta meseta de Edom, separada en dos por la hondonada de Feinan (heb. Pun), que se introduce desde el Arabá. Sobre la meseta hay zonas montuosas y cumbres considerables, como Djebel el-Ataita (1.641 m.), Djebel Mubarak (1.727 m.) y Djebel el-Yaman (1.665 m.), a partir del cual tiene lugar una desviación secundaria hacia el oriente de esta cadena. Entre ambos sistemas de plataformas y montañas hay una zona relativamente baja, llana y desértica, conocida con el nombre de Hisma.

4. *Clima y vegetación*

El clima de Palestina viene determinado por la influencia antagónica de dos importantes factores geográficos: el Mar Mediterráneo y el Desierto. Separados ambos por la pequeña distancia de unos 130 km. por término medio, cada uno conforma la gran diferencia de paisajes existentes en el pequeño país y los cambios climáticos a lo largo de las estaciones.

La costa está dominada por los vientos húmedos del mar y, en consecuencia, es fértil, verde y de clima mediterráneo, con temperaturas en invierno entre 10 y 15° C y en verano entre 27 y 32° C. El aire húmedo asciende por la Šefelá y por las colinas de Galilea, e igualmente penetra a través del valle de Yizreel hacia el interior, creando una zona rica y en parte cubierta de bosques principalmente de encinas, con una media anual de lluvias de 1.200 mm. Más al norte, sobre las escarpadas laderas del Líbano y del Antilíbano se extendían en otro tiempo los famosos bosques de cedros.

La Montaña de Samaría y, sobre todo, la de Judá, aunque dominadas por el viento del mar, son, debido a su altura y a la naturaleza del terreno, regiones ásperas y de vegetación más bien pobre, donde se cultiva la vid, se explota el olivo y abundan los cipreses. En Jerusalén la media anual de lluvia es de 600 mm. A pesar de que en verano la temperatura puede ser alta (30° C en Jerusalén), ésta desciende notablemente por la noche (18° C en Jerusalén).

Por una parte, las nubes quedan atrapadas en lo alto de la cordillera, quedando la vertiente este de la misma «a la sombra», protegida de ellas. Por otra, el enorme desnivel que esta zona montañosa presenta por el oriente produce un efecto muy típico en meteorología: el aire, al descender por aquí, se calienta un grado por cada 100 m. de descenso y consiguientemente se reseca. Por eso, la vegetación desaparece creándose un paisaje desértico extremadamente árido y quebrado sobre todo en el sur (Desierto de Judá). A tales circunstancias se une el hecho de que estas laderas están directamente expuestas a los vientos secos procedentes del Gran Desierto siro-arábigo y de que una buena parte de ellas se hallan ya bajo el nivel del Mediterráneo, lo que supone una presión atmosférica elevada. No obstante, puede llover algún día aislado en invierno, y entonces el agua corre torrencialmente por el fondo de los abruptos barrancos que constituyen el típico paisaje del Desierto de Judá, los cuales durante todo el año están secos.

Por todas estas circunstancias apuntadas, las llanuras del Jor-

dán configuran un paisaje desértico, salvo en el norte, cerca del lago de Genesaret, adonde llega el aire húmedo principalmente a través del valle de Yizreel. La estrecha línea que sigue el curso del Jordán con sus interminables meandros constituye una franja verde y exuberante con un microclima tropical. Va empobreciéndose a medida que se acerca al Mar Muerto, en cuyos alrededores no hay vegetación, siendo uno de los paisajes más desolados del mundo. Algunas fuentes en lugares aislados de la fosa crean bellos oasis; tal es el caso de Jericó, donde, no obstante, la temperatura media del verano es de 40° C. En esta localidad la media anual de lluvia es de 200 mm. Al sur del Mar Muerto sólo llega a 50 mm.

Por su parte, la Galilea es de clima suave y paisaje verde por estar expuesta al benéfico influjo del Mediterráneo. La moderada diferencia de altura entre las colinas y el nivel del lago de Genesaret no permite el fenómeno de desertizacion registrado en el bajo Jordán. Sólo en la ribera norte del lago existe mayor aridez en el paisaje.

El Négueb, por su situación geográfica, no se ve beneficiado por los vientos húmedos del Mediterráneo; por eso es un enorme desierto que sólo parcialmente y en muy escasa medida han podido transformar las actuales técnicas de regadío del estado de Israel. La media anual de lluvia en Beršeba es de 143 mm.

Al este del valle del Jordán, la subida a la gran meseta de Transjordania sigue siendo de carácter semidesértico. Pero, a medida que se va tomando altura y dominando sobre los montes de Cisjordania, las laderas y después la meseta se transforman en una región fértil, expuesta a los vientos del Mediterráneo. Crean un paisaje de cierta austeridad, muy semejante al de la meseta castellana, donde se recogen buenas cosechas de cereales. Sobre las colinas al norte de Wadi Zerqa se ven los restos del antiguo bosque de Galaad, constituido fundamentalmente por encinas. Más al este, los vientos orientales del desierto hacen acto de presencia y detienen el influjo mediterráneo. Así se inicia una zona esteparia que al fin acaba confundiéndose con la gran extensión desolada, conocida por el nombre de Gran Desierto, que por el este continúa hasta el Eufrates y por el sur se interna en la Arabia Saudita.

Pero si, como decimos, el dominio alterno de influjos marinos o desérticos determina la diversidad del paisaje, también influye en los cambios atmosféricos a lo largo del año. El equilibrio entre los vientos mediterráneos o desérticos no es siempre constante. En la meseta cerealística de Transjordania durante gran parte del año dominan los vientos del este, que en invierno son fríos y en verano

tórridos. Ya hemos dicho que el Desierto de Judá en la Cisjordania recibe también periódicamente estos vientos, que ascienden hasta las cimas de la sierra y se dirigen hacia la costa, creando un ambiente bochornoso, sobre todo algunos días de primavera y otoño. Es el viento terral típico, llamado *ḥamsin*. En general, y para resumir, podemos decir que el invierno en toda Palestina es corto, relativamente frío en las zonas más altas y con precipitaciones muy intensas. A veces puede nevar en la Montaña de Judá. La primavera es suave, salvo los días de *ḥamsin*, aunque en la montaña sigue bajando bastante la temperatura durante la noche. No llueve habitualmente, salvo las llamadas «lluvias tardías», de carácter restringido. El verano es cálido en todo el territorio. Sólo las zonas más altas experimentan durante las noches el alivio de su privilegiada situación. El otoño es aún seco, menos caluroso, salvo los días de *ḥamsin;* pero ya empiezan a dominar sobre casi todo el territorio los vientos del Mediterráneo, que acabarán por traer primero de forma esporádica las «lluvias tempranas» y después las lluvias del invierno.

II. GEOLOGIA

En Palestina quedan tan sólo reducidos restos de la primitiva plataforma continental del Precámbrico, con rocas metamórficas, en la región del golfo de Aqaba y sus alrededores. Hay que ir ya al Jurásico, en plena Era Secundaria, para hallar terrenos sedimentarios de areniscas al este del Mar Muerto y en la cuenca del Wadi Zerqa. Sin embargo, la mayor parte de la estructura geológica del país, al menos la parte más caracterizada, pertenece al terreno Crétacico. Del Cenomanense (Cretácico Medio) son la mayoría de las rocas calizas de la Montaña de Judá, Samaría, Galaad y una buena parte de Galilea y el Carmelo. A ellas suele sobreponerse el Turoniense. Del Senoniense (ya en el Cretácico Superior) tenemos otras calizas blandas, características del desierto de Judá y de una gran parte de la meseta transjordana, más allá del reborde que mira a la fosa del Jordán.

Todavía en el Terciario, durante el Eoceno, una gran parte de Palestina estaba cubierta por el mar, aunque por entonces tenían lugar las presiones que originarían los plegamientos en el paquete de estratos depositados en el fondo del mar. De entonces datan ciertos terrenos calizos del Négueb, así como del Ajlun y de Galilea. En el período Mioceno tuvo lugar la mayor actividad orogénica que plegó y quebró todos los estratos anteriores e hizo emerger las tierras del país, salvo las llanuras costeras. Ello permitió la salida de lava volcánica que ha dado origen a los basaltos en los al-

rededores del lago de Genesaret, del Hule y en el macizo de Djebel Druz. Fue entonces cuando se produjeron las grandes fallas que de norte a sur darán lugar a la fosa tectónica del Jordán, con todo el cortejo de fallas secundarias en distintas direcciones. Entre ellas cabe citar la que separa la Šefelá de la Montaña de Judá, sensiblemente paralela a la del Jordán, y la gran falla al norte del Carmelo, que determina la orientación oblicua, respecto al sistema, de la llanura de Yizreel.

Durante el Cuaternario, en el Pleistoceno y comienzos del Holoceno, se formaron las llanuras costeras, a causa del fenómeno mundial de las glaciaciones y de los movimientos que variaron repetidas veces el nivel del mar. Un enorme lago, conocido hoy con el nombre de Lisán, ocupaba toda la fosa del Jordán, que acabó fragmentándose y dando lugar al sistema actual de lagos y corriente fluvial propiamente dicha. A su vez, la fosa fue hundiéndose progresivamente, y los afluentes se vieron precisados a horadar sus típicas gargantas, entre las que hay que destacar la de Mojib, la cual alcanza una profundidad de 700 m. Al final del Pleistoceno comienza una etapa de desecación progresiva en el clima del país, que con ciertas interrupciones continúa hasta la época actual.

III. GEOGRAFIA POLITICA ACTUAL

En la actualidad la Cisjordania está ocupada por el Estado de Israel, fundado en 1948. Sus fronteras son el resultado de la guerra árabe-israelí y del consiguiente armisticio de 1949. En 1967 y después de la llamada «guerra de los seis días», Israel ocupó nuevos territorios, estableciendo como frontera con Jordania el curso del Jordán. Estos territorios quedan, bajo una administración especial, sin estar integrados plenamente dentro del Estado, y su población sigue siendo árabe palestina. A su vez, Israel ha incorporado plenamente a su Estado los Altos del Golán, que en otro tiempo pertenecieron a Siria. El número de habitantes del Estado de Israel es de unos 3 millones y medio, de los que son judíos unos tres millones; el resto está integrado por árabes y otras minorías. A estas cifras hay que añadir aproximadamente 1 millón de habitantes en los territorios ocupados: Judea, Samaría y Gaza. Las ciudades más importantes son: Tel Aviv con 450.000 habitantes, Jerusalén con 400.000 y Haifa con 230.000 habitantes.

Por su parte, la Transjordania integra el Estado denominado Reino Hachemita de Jordania. Declarado emirato de Transjordania en 1921, se convierte en reino en 1946 y adopta el nombre de Jordania en 1949. Tiene en la actualidad 3 millones de habitantes. Su capital es Ammán, con 1 millón de habitantes.

IV. GEOGRAFIA HISTORICA BIBLICA

Se trata ahora de reconstruir sobre el mapa real de Palestina las referencias geográficas que aparecen en el texto sagrado y de localizar los principales topónimos en él citados. El diverso valor histórico que puedan tener los distintos relatos bíblicos no es aquí objeto de estudio y discusión, ya que será tratado en otros capítulos de la presente obra. Tan sólo atendemos ahora a la identificación topográfica y ambientación geográfica de los hechos, sean éstos reales o legendarios.

Para comenzar, hay que decir que Palestina se halla en uno de los cuernos de lo que Breasted llamó en su día la «media luna fértil». En efecto, se trata de una amplia zona del occidente asiático en forma de inmensa media luna, con los cuernos hacia el sur, constituida por un conjunto de países relativamente fértiles, y en cuya concavidad se encuentra una de las regiones más ásperas y desoladas del planeta, el inmenso Desierto siro-arábigo. El cuerno oriental de este creciente fértil lo forma Mesopotamia, y el occidental Palestina y el Líbano. El valle del Nilo podría ser considerado como su ulterior prolongación, internándose en Africa. La parte central del creciente lo constituyen las altas cuencas del Eufrates y Tigris, que se reparten entre los actuales países de Siria, Turquía e Iraq.

En cualquier caso, Palestina fue siempre en la antigüedad lugar de paso entre el poderoso imperio egipcio y los otros imperios de oriente: hititas, asirios, babilonios, persas... Las vías de comunicación más importantes eran, con nombres bíblicos [2], el «camino del mar» o *via maris* (Is 9,1), llamado también «camino de los filisteos» (Ex 13,17), que desde Egipto bordeaba la costa de Palestina hasta la sierra del Carmelo. Allí, evitándola, atravesaba por un estrecho paso, junto a la ciudad de Meguiddó, para salir a la llanura de Yizreel. Recorría la Baja Galilea y se dirigía al Jordán en su tramo más alto, cerca del lago Hule, para ascender a la Beqaa o para internarse en Siria, camino de Damasco. La otra arteria importante era el «camino del rey» (Nm 20,19), que, procedente del golfo de Aqaba, subía a la meseta transjordana desde el Arabá y seguía

[2] No estamos seguros de que tales denominaciones fueran las que habitualmente llevaban estos caminos, ni si correspondían a todo su recorrido. Por otra parte, más que de caminos construidos, hay que hablar de «rutas». Hasta época helenística o romana no se transforman en verdaderas vías o calzadas.

paralela al sistema Mar Muerto-Jordán, no muy lejos del borde de la fosa. Finalmente se unía al camino anterior en los Altos del Golán. Había además otras rutas secundarias y ramales de intercomunicación en diversos puntos entre unos y otros caminos.

Hay que señalar que el nombre de Palestina, aquí empleado y el más generalizado para designar la región que estudiamos, no aparece nunca en la Biblia. Aparece en fuentes romanas del siglo II d. C. y probablemente viene de la palabra *pelištim* (filisteos). El país es designado en la literatura bíblica con distintos nombres, de los cuales el más común en el AT es el de Tierra de Canaán (heb. 'Ereṣ Kena'an).

1. Antiguo Testamento

a) Los patriarcas.

Las narraciones del Génesis sobre la época patriarcal reflejan un ambiente de pueblos pastores nómadas, que se mueven a través de un territorio donde existen varias ciudades-estados. Todo el conjunto apunta hacia el año 1900 a. C., en torno a los comienzos del Bronce Medio o período de la invasión de los hicsos. El clan semita de Abrahán, que habita en tiendas, procede de Jarán en el alto Eufrates y más remotamente –se dice– de Ur en Sumeria. Recorre el país por la montaña de norte a sur, deteniéndose en los lugares que después serán famosos como santuarios. Se trata precisamente de la justificación del carácter sagrado de tales lugares, por medio de distintas teofanías.

Abrahán aparece en Siquem (hoy Tell Balata, cerca de Nablus), en la Montaña de Samaría, justamente en una encrucijada de caminos, donde se une el que, siguiendo la montaña, va de sur a norte («el camino de Betel a Siquem» según Jue 21,19) con otro que desde el Jordán sube a través del Wadi Fara'a. Este, a su vez, empalmaba con el que desde la meseta transjordánica bajaba a la fosa del Jordán por el valle del Yabboq (arab. Wadi Zerqa). El patriarca se mueve unos 50 km. desde Siquem a Betel (hoy Beitin, al nordeste de Ramallá). De aquí, atravesando la Montaña de Judá, se interna en el Négueb, desde donde penetrará en Egipto. De nuevo desanda el camino hasta Betel, y aquí es precisamente donde se separa de su sobrino Lot, el cual baja a la hoya del Jordán. Abrahán se mueve de nuevo al sur y acampa junto a Hebrón, importante lugar de la Montaña de Judá, que aún hoy conserva ese nombre.

El episodio de la campaña de los cuatro reyes orientales que, en expedición de castigo, atacan a los estados del sur del Mar Muerto, permite algunas identificaciones, entre ellas, el propio gran lago que recibe el nombre típico de Mar de la Sal (heb. Yam ham-Melaḥ), las montañas de Seír en la zona de Petra, El-Parán al este del Arabá... Se cita a los refaítas, zuzíes, emíes y joritas, antiguos pueblos que aparecen citados igualmente el este del Arabá en Dt 2,10-12, y la ciudad de Cadés ('Ain el-Qudeirat) en el Négueb. Sodoma y Gomorra podrían estar hipotéticamente sepultadas bajo el Mar Muerto al sur de la península de Lisán, en una zona de aguas poco profundas y de posible hundimiento en época relativamente reciente. Abrahán persigue al ejército vencedor hasta Dan, cerca de las fuentes del Jordán. Se cita asimismo Jobá, al norte de Damasco. Después aparece Melquisedec, sacerdote y rey de Salem (Jerusalén) y se hace referencia a su encuentro con Abrahán en el valle de Savé, en las afueras de esa ciudad.

El patriarca sigue vagando por el Négueb y vuelve a Hebrón, al llamado encinar de Mambré; de nuevo se dirige hasta cerca de Cadés y Šur, se mueve hacia la costa en Guerar, hoy Tel Haror (arab. Tell Abu Hureireh), entre Beršeba y Gaza, en las inmediaciones del actual Nahal Gerar. Retorna a Beršeba, llega hasta el Monte Moria, que una tradición posterior colocará en Jerusalén en el lugar del templo, y finalmente él y antes su mujer Sara serán enterrados en Hebrón, en la cueva de Makpelá.

No hay noticias literarias de que el patriarca Isaac saliera del Négueb; allí recibió a su esposa Rebeca, que venía de Jarán, en la alta Mesopotamia, y desde allí se le ve moverse hacia Guerar, según un pasaje que repite la historia acaecida a su padre. Después parece permanecer en Beršeba. Desde allí parte su hijo Jacob para Jarán. Siguiendo el camino de la montaña, llega hasta Betel, donde pasa la noche y es protagonista de una teofanía. Probablemente desde Siquem, por el camino ya mencionado que atraviesa el Jordán y sube a la meseta transjordana, se dirige al alto Eufrates. En efecto, esta ruta será descrita minuciosamente como la seguida por Jacob a su vuelta, citando el nombre del río Yabboq y las ciudades transjordanas de Penuel (hoy Tell edh-Dhahab) y Sukkot (hoy Tell Deir'Allah), ambas en el bajo Yabboq, así como las ciudades de Siquem y Betel. A la llegada, se dirige seguidamente a Efratá, que debió de ser una aldea en el territorio de Benjamín, y es el lugar donde nacerá este último patriarca y morirá de parto Raquel su madre. Una tradición relativamente antigua sitúa la tumba de ésta en Belén, y a ella hace referencia el texto de Gn

35,19. Esaú, por su parte, aparece como patriarca del pueblo de Edom o Seír, en la Transjordania, al sureste del Mar Muerto.

José, enviado por su padre Jacob para encontrar a sus hermanos, sigue el mismo camino, por la montaña, desde Hebrón, donde residía su padre, hasta Siquem y de aquí a Dotán (hoy Tell Dotan, a 8 km. de Yenin). Recogido por una caravana de mercaderes «madianitas», es llevado a Egipto y allí vendido como esclavo. Jacob parece que continúa viviendo en Hebrón y, cuando baja a Egipto al encuentro de su hijo, hace una estación en Beršeba, donde tiene lugar una teofanía. En Hebrón será finalmente sepultado con sus padres, aunque parece existir también otra tradición al respecto (Gn 50,5).

b) El éxodo.

Hoy ya no se admite que todas las tribus israelitas salieran de Egipto en la emigración que conocemos por el nombre de «éxodo». Algunas estaban ya en Palestina, otras probablemente se unieron a la migración desde el desierto, sin haber pisado nunca las tierras del Nilo. Desde el punto de vista geográfico, la ruta del éxodo y la identificación de todas las etapas citadas en la Biblia es un problema por hoy irresoluble. La cuestión principal reside en la propia identificación del monte sagrado de la teofanía, llamado en los textos Sinaí por la tradición yahvista, y Horeb por la elohista y el Deuteronomio. No es seguro que la tradición cristiana que identifica el Sinaí con Djebel Musa, al sur de lo que hoy se llama península del Sinaí, tenga un sólido fundamento.

Si la teofanía está relacionada con una erupción volcánica, como podría deducirse de las fuentes yahvista y deuteronomista (Ex 19,18-22; Dt 4,11-12), entonces ciertamente no puede ser el actual Sinaí, que no es zona volcánica. Habría que buscar el monte en la Península Arábiga, cerca de la costa, poco antes de la entrada del golfo de Aqaba, en el macizo de Djebel Harab, donde han existido volcanes en erupción en época histórica, como Hala el Bedr. Si, por el contrario, la teofanía está solamente relacionada con una importante tormenta, tal como la describe el elohista (Ex 19,16), pudo haber tenido lugar lo mismo en Djebel Musa que en el macizo norte de esa península, o en otro lugar del Négueb. Se ha hablado concretamente de Djebel Halal, al oeste de Cadés, o de la «montaña sagrada» de Har Karkom, al sudeste del anterior, si bien los hallazgos arqueológicos aquí recuperados datan del III milenio a. C. y no de la época del éxodo. Nótese, sin embargo, que el

territorio de Madián, con el que se relaciona directamente al Sinaí (Ex 3,1), estaba ciertamente en la Península Arábiga, justamente en la región de Harab, que todavía se llama Madyan. Existe una vieja tradición judía al respecto, bien documentada, de la que en último término se hace eco San Pablo cuando dice: «El monte Sinaí está en Arabia» (Gál 4,25).

Sólo es posible hablar con verosimilitud de las primeras etapas de la salida de Egipto y de las últimas de llegada a Palestina. Como punto de partida se señala la ciudad de Ramsés, Pi-Ramsés, que es Tanis o sus alrededores (Qantir). Se trata de la conocida gran ciudad egipcia en la zona oriental del delta del Nilo. En Qantir, que era la residencia de Ramsés II, tenía este faraón su palacio, cuyas ruinas aún se conservan.

La primera estación citada en la ruta es Sukkot, que debe ser Pitom-Teku, la ciudad del dios Atum, localizada en Tell el-Maskhuta, al este del delta, ya camino de los Lagos Amargos. Esta ciudad ha sido citada antes en el Exodo, como uno de los lugares en que había colonia hebrea, que trabajaba para los egipcios. Se trataba de una fortaleza que guardaba el camino del desierto. Toda esta comarca, en el Wadi Tumilat, debió ser la Tierra de Gošen, de la que también habla el Génesis como lugar de establecimiento de los hebreos. La segunda etapa es Etam. Se ha hablado de una conocida fortaleza egipcia, Hdtm, al sur de Teku, citada por los textos, que pudiera ser la estación bíblica; pero no es seguro. La tercera etapa es «Pi Hajirot, entre Migdol y el mar», frente a Baal Sefón (Ex 14,2). Pi Hajirot parece un nombre egipcio corrupto; pero no está localizado el lugar. Migdol, por el contrario, es bien conocido y designa una fortificación fronteriza del faraón Seti I en Tell el-Her, ya cerca de Pelusio, en el norte. Igualmente Baal Sefón, que es el nombre de una divinidad fenicia, la cual tenía culto en Dafné, es una ciudad al nordeste del delta. Esto indicaría una ruta en dirección hacia el Mediterráneo por la *via maris* o camino de los filisteos, lo que contradice el texto de Ex 13,17-18, que habla de una ruta del desierto, sin duda hacia el sur. Pero también hay otros testimonios de que estos nombres se repetían con alguna frecuencia en la zona.

Es aquí donde tiene lugar el «paso del Mar Rojo» (heb. Yam Suf). Su etimología puede significar «Mar de las cañas» y podría referirse a los Lagos Amargos y su entorno pantanoso (hoy en día incluidos dentro del canal de Suez); o a las marismas cerca del Mediterráneo en la zona de Pelusio, interpretación que iría bien con la «ruta norte»; o, finalmente, con el propio Mar Rojo en el

golfo de Suez, justamente en una zona de marismas entre éste y los Lagos Amargos sometida al régimen de mareas del primero.

A partir de aquí, el resto de las estaciones es de interpretación discutible por desconocerse la verdadera ruta y la propia identificación del Sinaí. Entre los muchos topónimos citados (más de cincuenta estaciones) hay dos puntos inequívocos, que son Cadés Barnea y Esyón-Guéber. El primero debe identificarse con 'Ain Qudeirat, un oasis al oeste del Négueb central; el segundo era un puerto en el golfo de Aqaba, junto a Elat. También son conocidas las últimas estaciones, ya en la mesetas de Transjordania. En Cadés el pueblo israelita permanece acampado durante mucho tiempo (Dt 1,46). Desde aquí hay un intento de penetración en la tierra prometida, protagonizado por los famosos exploradores (Nm 13 y 14), y probablemente una penetración real del clan de Caleb, de los quenitas y de los quenicitas de Otoniel, y acaso de toda la tribu de Judá y parte de la de Simeón (Nm 20,2; 21,1-3; Jos 14,16ss; Jue 1,9-17). Pero tampoco puede descartarse que ya para entonces estuvieran instaladas en el país, y en buena parte desmembradas, las tribus de Simeón y Leví, que en otro tiempo habrían vivido hasta en la Montaña de Samaría (Gn 34,25-29).

El otro grupo de tribus, que comprendía a Rubén, Efraím, Manasés y Benjamín, debieron de venir, acaudillados primero por Moisés y después por Josué, a través de la llamada «ruta del éxodo», cuyas últimas etapas, moviéndose desde Cadés, vienen consignadas en una doble y contradictoria tradición. Según Nm 20,14-23; 21,4; y Dt 2,1-25, los israelitas no atravesaron los territorios de Edom y Moab. Se dirigieron primero hacia lo que sería más tarde Esyón-Guéber en el Mar Rojo, pasando tal vez por la comarca de las minas de cobre de Punón, hoy Feinan, junto al Arabá; o más bien, como parece más lógico, atravesando por Timná en el mismo Arabá, pero mucho más al sur y del lado occidental, donde tendría lugar el episodio de la serpiente de bronce (Nm 21,4-9). Desde Aqaba iniciaron la «ruta del desierto», bordeando los territorios de ambos pueblos hasta más allá del Arnón. De aquí, internándose hacia el oeste, fueron a parar hasta los «llanos de Moab» en el valle del Jordán frente a Jericó, en la ribera oriental del río.

La segunda tradición, contenida en Nm 33,41-49 y secundariamente en Nm 21,10-20, supone que el pueblo atravesó los territorios de Edom y Moab por el «camino real», pasando incluso por la ciudad de Dibón. Se ha dicho que ambas rutas pueden aludir a dos migraciones distintas, acaso una conducida por Moisés con las tribus de Lía y la otra por Josué con las tribus de Raquel. No

parece que esto tenga fundamento. Más bien habrá que pensar que la segunda tradición es posterior (pertenece al documento sacerdotal) y obedece a una reconstrucción «culta» de la ruta que utilizaría un itinerario de viajes existente en la época, ajeno por completo al verdadero camino de las tribus. En estas fuentes hay algunas localidades bien conocidas, como Parán, el torrente Zered = Wadi el-Hesi, el Arnón = Wadi el-Mojib, y Dibón = Diban al norte de este río.

c) La conquista.

Los primeros territorios donde se asientan los israelitas que vienen de la peregrinación por el desierto, se encuentran en Transjordania. Es una parte de la meseta, en la zona conocida como El-Belqa, al nordeste del Mar Muerto. Para ello tienen que enfrentarse al rey cananeo de Ješbón, llamado Sijón, a quien derrotan en Yahás, y cuyo territorio ocupan. Ješbón está localizado en Hisban, al norte de Mádaba. Yahás, no localizado, estaría al sureste de Ješbón.

La conquista de un pretendido reino de Basán, derrotando a su rey Og, parece una interpolación posterior, sin visos de realidad histórica, ni de localización geográfica coherente. Sólo puede decirse que Basán es un territorio al este del lago de Genesaret, y Edreí, el lugar de la batalla, es Dera'a en el alto Yarmuk. En cambio, sí parece que los israelitas ocuparon la región de pastos de Yazer, al norte de Ješbón, y Galaad, más al norte, pero sin sobrepasar, en esta época, el cauce del Yabboq. Es decir, se completa el asentamiento en todo El-Belqa, si es que, como parece más probable, no había aquí ya asentados otros «israelitas» que no participaron en la marcha común por el desierto y con los que se hermana a su llegada el grueso de la migración. Estos «israelitas» serían la tribu de Gad. La historia de Balaam, el relato de Baal Peor y la guerra contra los madianitas son relatos tardíos que no responden a la realidad de los hechos en la época de la conquista.

Moisés no condujo al pueblo más allá del Jordán. Sólo contempló la tierra de Canaán desde una montaña, el Monte Nebo, que la tradición localiza en la cima que hoy lleva el nombre de Ras el-Siyaguh al noroeste de Mádaba (711 m.), desde donde ciertamente se contempla una espléndida vista sobre la fosa del Jordán y Cisjordania. Probablemente, la palabra Nebo en el texto no significaba originariamente otra cosa que monte en sentido genérico.

El Jordán fue pasado frente a Jericó. La ciudad, situada en el

oasis de su nombre sobre una colina (Tell es-Sultan), no era entonces, en realidad, más que un pequeño pueblo, el cual fue fácilmente conquistado. Después, los israelitas subieron a la montaña y conquistaron algunas plazas. El texto se hace eco de una tradición etiológica, según la cual las ruinas de la antigua e importante ciudad de Ay (hoy Khirbet et-Tell), que ya estaba destruida y abandonada hacía más de mil años cuando llegaron allí los israelitas, serían el testimonio fehaciente de las victorias en la campaña de conquista. Otras ciudades cayeron sin combate, como Gabaón (hoy El-Jib). Pero una coalición de reyes cananeos procedentes de la Šefelá fueron derrotados por Josué en el barranco de Bet-Jorón, uno de los más famosos caminos de bajada desde la montaña a la Šefelá, al norte de Jerusalén. Que los «reyes» derrotados fueran los que se citan en el texto es discutible. Las ciudades consignadas son: Jerusalén, Hebrón, Yarmut, Lakiš y Eglón. La huida del enemigo pasando por Ayalón terminó en Azeca. Yarmut es Tel Yarmut, cerca de Azeca, que sería el actual Tel Azeca (antiguo Tell Zakariah), ambos al sur de Bet Šemeš. Bet Jorón y Ayalón conservan actualmente sus nombres. Pero la presencia de los reyes de Jerusalén y de lugares más lejanos, como Hebrón, Lakiš (Tell Duweir, al oeste de Hebrón) y Eglón (posiblemente Tell el-Hesi, al oeste del anterior), debe ser tomada con toda reserva. En efecto, parece tratarse de un artificio literario del autor con el fin de empalmar a continuación la toma de esas ciudades del sur, cuya conquista no se debe al grupo de Josué, sino a los esfuerzos de la confederación de Judá. Algunas quizá fueron conquistadas temporalmente como Hebrón (Jue 1,10-15), pero otras como Lakiš, Eglón y Libná no lo fueron sino muy tardíamente.

La conquista del norte fue realizada por otro grupo de tribus: Zabulón, Isacar, Neftalí y Aser, que no procedían de Egipto ni tuvieron la experiencia del Sinaí. Vivían en el país desde la época patriarcal o, más bien, entraron en un momento indefinido procedentes del desierto, en todo caso con anterioridad a la «conquista» de Josué.

Después del pacto de Siquem, en que unos y otros –los de la migración de Josué y los del norte– adoptan el culto de Yahvé, las tribus del norte se sublevan contra los cananeos, con quienes habían convivido antes, y, tras la batalla de las Aguas de Merom (las fuentes de donde se suministraba de agua la ciudad de Merom, probablemente Tell el-Khureibeh, cerca de Djebel Marun, al oeste de Jasor), se hacen dueños de esta famosa ciudad. Jasor está perfectamente localizada y excavada al suroeste del lago Hule. En el

relato del ya citado pacto se hace alusión a las dos montañas a cuyo pie se encuentra la ciudad de Siquem (Tell Balata). Son el Garizim y el Ebal, designados hoy con los mismos nombres (881 m. y 940 m. respectivamente).

d) Palestina en la época de los jueces.

La situación en Palestina alrededor del siglo XI a. C., después del establecimiento en ella de Israel, estaba determinada por la presencia de cuatro grandes bloques de pueblos. Los *cananeos,* que ocupaban las zonas más fértiles y estratégicas de Cisjordania, establecidos en pequeñas ciudades-estado. Las más importantes de éstas eran, entre otras, Guézer (Tel Yezer), Bet-Šemeš (Tell er-Rumele), en la Šefelá; Meguiddó (Tell el-Mutessellin), Tanak (Tell Ta'annek) y Bet Šán (Tell el-Hosn), en la llanura de Yizreel; Dor (El-Bury) y Akko (San Juan de Acre), en la costa; y aun la propia Jerusalén, en la montaña.

Los *filisteos* o «pueblos del mar», se hallaban establecidos por entonces en la costa, con sus cinco ciudades: Azoto o Ašdod, Ascalón y Gaza, en el borde del mar, ciudades que hoy en día conservan el nombre antiguo; y Acarón o Eqrón (hoy Qiryat 'Eqron) y Gat (quizá Tel Negila), algo más al interior.

Al otro lado del Jordán había pueblos emparentados con Israel. Los *arameos* al norte, divididos en varios estados, una de cuyas ciudades era Damasco; los *ammonitas* en El-Belqa nororiental con Rabbat Ammón (la actual Ammán) por capital; los *moabitas,* en la meseta de Kerak, que durante mucho tiempo tendrán por frontera el río Arnón por el norte y el Wadi el-Hesa por el sur, aunque conseguirán rebasar la frontera septentrional en ocasiones; los *edomitas,* que desde el Wadi Hesa llegaban hasta Aqaba. Su ciudad más importante era Bosrá, hoy Buseira, al sur de Tafila.

Israel ocupaba por lo general la comarca más pobre de Cisjordania, es decir, la Montaña, y una escasa zona de Transjordania. Estaba constituido por una confederación de doce tribus, cuyas fronteras aparecen consignadas en el libro de Josué, en el cual se barajan dos documentos al respecto: el de los «confines de las tribus» y la «lista de ciudades». El primero describe los límites de algunas de las tribus; con el segundo, que enumera las ciudades de las otras, se completa el panorama de la ocupación israelita del país.

De norte a sur nos encontramos, en primer lugar, con la pequeña tribu de Dan, que ocupaba la ciudad de su nombre (antes

llamada Laiš) y su territorio, junto a las fuentes del Jordán. Esta ocupación es posterior a la batalla de Merom (ca. 1200 a. C.). Dan tenía también un pequeño territorio en la Šefelá, entre Sorá y Eštaol (Jue 13,25), al sur de Wadi Natuf, origen de la fracción que emigró al norte.

En la región de los lagos Hule y Genesaret se hallaba establecida la tribu de Neftalí, que junto a Dan figura en la tradición como descendiente de Bilhá, la esclava de Raquel. La tribu de Aser (descendiente de Zilpá, la esclava de Lía) ocupaba la zona montañosa más occidental de Galilea. Zabulón e Isacar («hijos de Lía»), tribus muy unidas, habitaban en las colinas de la Baja Galilea. Su presencia, atestiguada en el valle de Yizreel, se debe probablemente al hecho de prestar servicios allí por cuenta de los cananeos, así como en la llanura de Akko lo hacían Zabulón y Aser.

En el norte de la Montaña de Samaría, incluyendo la ciudad de Siquem, habitaba la tribu de Manasés. Otra fracción de esta tribu –Makir– emigró a Transjordania, a los montes de Galaad. Efraím ocupaba, por el contrario, el sur de la Montaña de Samaría, pero iría adquiriendo mayor importancia y territorio más amplio a costa precisamente de Manasés. En Efraím se hallaba por entonces el importante santuario de Silo.

Por su parte, Benjamín (otra de las tribus de Raquel) poseía la parte central de la montaña entre Samaría y Judá, es decir, la comarca al norte de Jerusalén, y su territorio descendía hasta el valle del Jordán. Entre sus ciudades figuran Betel, Gabaón, Mispá (Tell en-Nasbe) y Jericó.

Judá, con todos los clanes que absorbió (quenitas, calebitas y quenicitas), poseía la montaña de su nombre, desde el sur de Jerusalén hasta el Négueb, donde se confundía con su tribu hermana Simeón, prácticamente absorbida por Judá. La tercera tribu hermana, Leví (las tres descendientes de Lía), carecía de territorio propio. Ciudades clásicas de Judá fueron Belén y Hebrón.

Al otro lado del Jordán y al sur de Manasés se hallaba Gad ocupando la zona septentrional de El-Belqa, y Rubén la zona meridional, al norte del Arnón. Rubén prácticamente desapareció ante las presiones continuas de Moab por el sur y de Gad por el norte.

La extensión de los pobres territorios israelitas a las zonas más ricas, ocupadas por los otros pueblos, fue un proceso muy lento que en algunos casos nunca llegó a consumarse por completo. Por de pronto, en la época de los jueces la labor israelita fue principalmente de defensa. El quenicita (judaíta) Otniel lucha con éxito contra Edom (y no «Aram», como por confusión de letras escribe el

texto hebreo actual). El benjaminita Ehud combate a los moabitas en el valle del Jordán, hasta donde éstos habían llegado en sus incursiones «imperialistas». Probablemente, la escena bíblica se desarrolla en Jericó, a la que debe de referirse el apelativo de «ciudad de las palmeras» (Jue 3,13). Débora, en la montaña de Efraím, anima a Baraq para reunir a Neftalí y Zabulón contra Sísara (pretendido general del rey de Jasor y, en realidad, posiblemente, un caudillo de los «pueblos del mar»), a quien derrotan junto al río Quišón en las proximidades de Meguiddó. El manaseíta Gedeón derrota a las hordas madianitas (nómadas del desierto) que, procedentes de más allá de Transjordania, asolaban el país. La batalla se dio en el Nahal Jarod, es decir, bajando desde Yizreel al Jordán. La persecución de los vencidos continuó por este último valle y, como intentaran remontar el del Yabboq pasando por Sukkot y Penuel, hasta allí fueron seguidos y capturados por las tropas reclutadas de Manasés, Zabulón y Aser.

Jefté, en cambio, es un gadita, que vivía en el «antiguo» Galaad, al sur del Yabboq, el cual tiene que enfrentarse con la expansión de los ammonitas, aunque él estaba refugiado en Tob, posiblemente una comarca en la montaña de Galaad, ya al norte de aquel río. La victoria tiene lugar en Aroer y Abel Keramim. La primera no es la atalaya que, llevando el mismo nombre, domina el Arnón y que algún tiempo después será ciudad fuerte de Moab, sino otra fortaleza en las proximidades de Ammán (acaso Khirbet el-Beder), lo mismo que Abel (tal vez Kom Yadjaz). La ciudad de Mispá de Galaad, donde fue enterrado Jefté sería Khirbet Dje'ad, al sur del Yabboq.

Las escenas de las aventuras y luchas del danita Sansón contra los filisteos tienen lugar en las ciudades conocidas de Sorá, Timná, ambas localizadas con este mismo nombre en la actualidad, en la Šefelá cerca de Bet Šemeš; y Ascalón y Gaza, en la costa.

e) La monarquía.

El juez Samuel representa el paso de la federación o anfictionía tribal a la monarquía israelita. Corresponde precisamente al momento de mayor poderío de los filisteos. Samuel es un efraimita de Ramá (posiblemente Rantis en la Šefelá, al nordeste de Lod). Pasará su vida en la ciudad-santuario de Silo (hoy Seilún, en la Montaña de Samaría). Allí se dice que vive los acontecimientos de la batalla contra los filisteos de Eben-Haezer, lugar no muy preciso al este de Afeq en las cabeceras del Yarqón, donde Israel pierde el

arca. Esta última recorrerá las conocidas ciudades filisteas de Azoto, Gat y Eqrón, hasta ser devuelta a Israel en Bet Šemeš (junto a la actual ciudad de este nombre en la Šefelá, al oeste de Jerusalén). De allí pasará después a Quiryat-Yearim, más en la montaña, probablemente el lugar actual de este nombre, cerca de Abu Gosh.

Samuel juzga a Israel en sede itinerante entre la ciudad fronteriza de Betel y las ciudades benjaminitas de Mispá, Ramá de Benjamín (hoy Er-Ram) y Guilgal (lugar no identificado, cerca de Jericó). En este ambiente de predominio benjaminita aparece el primer rey, Saúl, natural de Guibeá (heb. Gib'ah), hoy Tel el-Ful, cerca y al norte de Jerusalén, distinta de la Gueba o Guibeat-Elohim (hoy Jeba'), plaza fuerte de los filisteos, al nordeste de la anterior. Desde Guibeá el rey organiza sus expediciones militares contra los ammonitas para liberar a Yabéš de Galaad (de identificación dudosa, en el Ajlun transjordano, acaso Tell el-Maqlub); contra los filisteos, bajando a Mikmás (hoy Muhmás, camino del Jordán desde Betel); y contra los amalecitas, en los confines del Sinaí y del Négueb. La batalla final, en la que muere Saúl y su hijo Jonatán, tiene lugar en los montes de Gelboé, al norte de la Montaña de Samaría, asomándose sobre Yizreel. Los filisteos estaban acampados en Sunem (hoy Sulam, al este de Afula) en el valle, y Saúl había ido a consultar a una pitonisa que vivía al pie del Tabor en Endor. Los despojos del rey vencido y muerto y de su hijo fueron colgados en los muros de la cercana ciudad de Bet Šeán, ya prácticamente en el valle del Jordán, adonde fueron a recogerlos algunos israelitas de Transjordania, de Yabéš de Galaad.

David, natural de Belén en Judá, aparece interviniendo en la batalla del Terebinto, en las proximidades de Azeca, en el valle de Elá, entre Belén y Gat; más tarde, en Adullam, donde bate a los filisteos. Seguidamente comienza a vagar por el desierto de Judá y sus alrededores, perseguido por Saúl, llegando por un lado hasta Engadí junto al Mar Muerto y por otro hasta Carmelo (El-Kirmil), al sur de Hebrón. Después se alista como mercenario al servicio de los filisteos de Gat. En tal condición se enfrenta con los amalecitas en Siquelag, ciudad de emplazamiento discutido en el Négueb.

Por fin, David es proclamado rey en Hebrón, mientras Išbaal, el hijo de Saúl, lo es en Majanáyim, ciudad de emplazamiento discutido en Transjordania, junto al Yabboq (tal vez Tell edh-Dhahab el-Ghardi). En Gabaón (El-Jib) tiene lugar la escaramuza entre las tropas de ambos reyes, junto al famoso aljibe de la ciudad. Más tarde, Abner, general y parlamentario de Išbaal, es asesinado en Hebrón.

Proclamado ya rey de todo Israel, David conquista la ciudad jebusea de Jerusalén para hacerla capital de su reino y, desde allí, comienza una serie de acciones militares que le darán casi un pequeño imperio en el Próximo Oriente. Vence a los filisteos en el valle de Refaím, una de las bajadas más importantes a la Šefelá, al sur de Jerusalén, y los persigue hasta la entrada de Guézer (al sureste de Ramla). Pacifica el Négueb, controlando a los amalecitas, y emprende una serie de campañas victoriosas en Transjordania, conquistando Ammón y Edom, y sometiendo a tributo a Moab y a los reinos arameos del norte, incluido Damasco.

Durante su reinado tuvo lugar la sublevación de su hijo Absalón. Proclamado rey en Hebrón, se dirige a Jerusalén. David, atravesando el Cedrón y el Monte de los Olivos, huye hacia el valle del Jordán, vadea este río y llega a Majanáyim en Galaad. Al norte del Yabboq, en el espeso bosque de encinas, tuvo lugar la cruenta lucha entre las tropas de David y las de Absalón, y éste quedó colgado de uno de los árboles y allí mismo fue alanceado.

Salomón no pudo retener todo el imperio de su padre, pues perdió buena parte de Edom y Aram; no obstante, fortificó ciudades como Jasor, Meguiddó y Guézer. Dividió todo el territorio, especialmente con carácter fiscal en doce distritos, que no correspondían a la antigua división de tribus. Judá quedaba excluido. Eran éstos: la Montaña de Efraím, Guézer en la Šefelá, Jéfer y Dor en la costa, Meguiddó en Yizreel, Ramot Galaad y Majanáyim en Transjordania, Neftalí, Aser, Isacar en Galilea, Benjamín en su territorio tradicional, y Gad al este del Mar Muerto.

Favoreció el comercio construyendo el puerto de Esyón Guéber en el golfo de Aqaba, desde donde enviaba naves a Ofir, bien sea en la costa de Arabia o en la africana de Somalia. La reina de Saba, en el Yemen, fue a visitar a Salomón en Jerusalén. La alianza con el rey fenicio de Tiro, que le suministraba material (sobre todo madera de cedro) para la construcción del templo, le obligó a la postre a cederle «veinte ciudades» en la llanura de Akko.

A la muerte de Salomón, después de una asamblea celebrada en Siquem, el reino se dividió en dos: Israel y Judá. La frontera entre ambos corría por medio de Benjamín, quedando Betel y Jericó del lado de Israel, y Guézer, Ayalón, Mispá, Ramá y Gueba del lado de Judá. La capital de Judá era Jerusalén, y la de Israel, Siquem. Los dos santuarios más importantes de Israel, potenciados para eclipsar al templo de Salomón, fueron los de Betel y Dan. Hubo guerras fronterizas entre ambos estados. Abías, rey de Judá, conquistó Betel, pero ésta volvió a perderse al poco tiempo reconquistada por

Bašá, rey de Israel, quien se apoderó incluso de Ramá de Benjamín y la fortificó. Acosado por el rey arameo de Damasco, que había tomado a Israel varias plazas en el norte del país (Dan, Kinnéret junto al lago de su nombre, Abel-Bet-Maaká al norte de Jasor y posiblemente esta misma ciudad), se vio precisado a desguarnecer el sur. Asá, rey de Judá, tomó ventaja de la ocasión para reconquistar Ramá y, aprovechando el material aportado por los israelitas para la fortificación de esta plaza, se amurallaron las ciudades de Gueba y Mispá. Bašá trasladó la capital de Israel a Tirsá (Tell el-Far'a, en el valle de este nombre). Unos años después, el rey Omrí la trasladó a Samaría, hoy Sebastiya, al noroeste de Siquem.

Entre tanto, en Transjordania, no sólo los arameos del norte, sino Ammón y Moab se habían hecho totalmente independientes. A Israel le quedaba sólo el territorio de Galaad, para defender el cual el primer rey israelita, Jeroboam, había fortificado ya la plaza de Penuel, en el valle del Yabboq. Al parecer, Judá siguió manteniendo cierto control sobre algunos territorios de Edom, cuyo rey le rendía vasallaje.

Ajab, rey de Israel, tuvo varios encuentros bélicos con el rey arameo de Damasco. Uno en las afueras de la capital Samaría, y otro frente a la ciudad de Afeq en el valle del Yarmuk. En ambos salió victorioso, si bien sufrió un descalabro en su intento de recuperar la vieja ciudad israelita de Ramot de Galaad (Tell Ramith, al sur del Yarmuk), en colaboración con Josafat rey de Judá. Ajab fue muerto en el combate. Por su parte, Josafat de Judá aseguró su control sobre Edom y reconstruyó el puerto de Esyón Guéber. Ayudó igualmente al nuevo rey de Israel, Joram, a realizar una operación de castigo contra Mešá, rey de Moab, que había ocupado algunas plazas al norte del Arnón, en la tierra transjordana de Israel. Fueron asimismo acompañados por el rey vasallo de Edom. Atravesaron el Négueb, rodearon la ribera meridional del Mar Muerto y atacaron a Moab por el sur. Más tarde, una incursión de moabitas, auxiliados por ammonitas y edomitas, cruzó los vados del Mar Muerto, junto a la península de Lisán. Recorrieron su ribera occidental hasta la fuente de Engadí y subieron por el desierto con ánimo de penetrar en la Montaña de Judá, llegando hasta Técoa. Allí fueron derrotados por Josafat. El hijo de éste, Joram, vivió una nueva rebelión de Edom, esta vez con éxito para el enemigo, que consiguió derrotar a Judá en Transjordania.

También se consignan por entonces algunos tantos en favor de los filisteos, que conquistan la ciudad de Libná (de identificación discutida), en la Šefelá, junto a la frontera filistea. Algunos años

después, el rey de Judá Amasías se ve precisado a realizar una nueva expedición contra Edom para controlar las minas de cobre en el Arabá. El rey derrota a los edomitas en el Valle de la Sal (sur del Mar Muerto) y toma Sela, de identificación discutida.

A su vez, Israel continuó las luchas contra los arameos. Estos volvieron a sitiar la ciudad de Samaría, pero terminaron abandonando la empresa. Otra expedición realizó poco después Joram, rey de Israel, hacia Ramot de Galad, en la que cayó herido este rey. Se volvió a su palacio de verano en Yizreel (lugar que actualmente lleva este nombre en la llanura de la misma denominación), donde recibió la visita de su sobrino Ocozías, rey de Judá. Más tarde, Jehú, rey de Israel, sufrirá una terrible incursión aramea en la comarca israelita de Transjordania. La incursión llegó hasta Aroer sobre el Arnón. Joás, rey de Israel, derrotará a los sirios y recobrará las ciudades que perdió su padre Joacaz. Su hijo, Jeroboán II, restableció las antiguas fronteras del reino casi en su integridad, mientras que Ocozías, rey de Judá, hará otro tanto en la frontera filistea y en Edom.

Durante este siglo IX a. C. se mueven por Israel los profetas Elías y Eliseo. Al primero le vemos tanto en Galaad, como en Samaría, Yizreel, Betel, Jericó, Beršeba e incluso realizando una peregrinación al Monte Horeb o Sinaí, sin que, una vez más, nos conste su localización. Por su parte, a Eliseo le vemos en Betel, en el Jordán, en el Carmelo, en Samaría... Por entonces tiene lugar la revuelta de Jehú, provocada por el profeta. Jehú es proclamado rey en Ramot de Galaad, cruza el Jordán, se dirige a Yizreel; allí se encuentra juntos a los dos reyes de Israel y Judá. El primero, Joram, es asesinado allí mismo, mientras que Ocozías huye y, al intentar entrar en la montaña, es herido. Tiene que refugiarse en Meguiddó, donde muere. Jehú toma después posesión de la capital, Samaría, y lleva a cabo una terrible matanza sobre toda la familia de Ajab.

La frontera judeo-israelita vuelve a resentirse, siendo reyes de ambos estados Amasías y Joás. Este último, rey de Israel, conquista la ciudad de Bet Šemes y, en un rápida operación, llega a saquear la propia Jerusalén.

Pero hemos de referirnos ahora a las rutas seguidas por las tropas procedentes de los grandes imperios, que en este período hacen acto de presencia en el país. Ya Egipto, a la muerte de Salomón, lanza su ejército sobre Palestina en operación de castigo y control. El faraón recorre el país de los filisteos, sube a la montaña simultáneamente por Bet Šemeš y Bet Jorón, pasa junto a

Jerusalén, donde el rey Roboam le aplaca con tributos, va a Gabaón y Betel, después a Siquem y Tirṣá. Baja el Wadi Far'a hasta el valle del Jordán, conquista aquí algunas ciudades como Penuel, sube por el Nahal Jarod, se apodera de Bet Šeán, recorre la llanura de Yizreel, toma Meguiddó y, por la ruta del mar, desciende a Egipto. Una segunda campaña punitiva de este mismo faraón Šešonq, a través del Négueb, está principalmente atestiguada por la arqueología.

Más trascendental resultó el conjunto de campañas asirias para controlar el país, que acabaría finalmente por destruir el reino de Israel. Ya en el siglo IX a. C., los asirios habían realizado incursiones en el reino arameo de Damasco, y el propio Jehú había tenido que pagar tributo a Salmanasar III como consecuencia de una incursión asiria que había llegado hasta el Carmelo. Pero las más importantes campañas se realizaron en el siglo VIII. El reino de Judá bajo Ajaz se encuentra presionado por el norte a causa de los ataques conjuntos de Israel y Siria (guerra siro-efraimita); por el sur, a causa de las revueltas en Edom; por el oeste, debido al expansionismo de los filisteos. Estos se apoderan de parte de la Šefelá, conquistando algunas plazas en las obligadas bajadas desde Jerusalén, es decir, en las zonas de Bet Jorón y Bet Šemeš. En estas críticas circunstancias, el rey de Judá pide el auxilio de Teglatfalasar III, rey de Asiria, el cual realiza tres memorables campañas para pacificar el país: en la primera desciende desde Fenicia por la costa hasta el «torrente de Egipto», conquistando las ciudades y creando la nueva provincia asiria de Duru, con su capital Dor. Al año siguiente, 733 a. C., conquista Galilea y prácticamente todo Galaad. Con la primera crea una nueva provincia llamada Maggidu, cuya capital era la antigua plaza fuerte de Meguiddó. Al tercer año se anexiona Damasco y Transjordania, creando la provincia de Qarnini y Haurina. Sólo quedaba la Montaña de Samaría en poder del rey de Israel. Una ulterior campaña del nuevo rey asirio Salmanasar V, continuada por su sucesor Sargón, pone fin al reino de Israel, cayendo la ciudad de Samaría después de tres años de asedio (721 a. C.). Samaría fue precisamente el nombre de la nueva provincia asiria que incluía también la antigua Duru. En la Filistea se creó entonces la provincia de Ašdudu (Azoto).

Sólo quedaba independiente el pequeño reino vasallo de Judá, reducido a las tierras altas de la Montaña. Junto a él, Edom y Moab disfrutaban asimismo de cierta autonomía. Una nueva campaña asiria en tiempos de Senaquerib puso cerco a Jerusalén, si bien no

logró conquistarla. Era entonces rey de Judá, Ezequías. Los asirios habían sitiado a Lakiš (Tell ed-Duweir, en la Šefelá sur) y Libná (acaso Tell Bornat, algo más al norte).

El tercer ejército que va a hacer acto de presencia en el país es el babilónico. Antes tendrá lugar un «incidente» que costará la vida a Josías, rey de Judá. El faraón Nekó, coaligado con Asiria, acude en ayuda de su exhausto aliado, que necesita apoyo en la región de Siria. Judá se había engrandecido ya a costa de los despojos de Asiria y había incorporado a su reino una buena parte de lo que fue el antiguo Israel. Josías considera que el paso de los egipcios por su territorio para ayudar a los asirios rompe su alianza con Babilonia y sale a cortar el paso al ejército egipcio en el estratégico lugar de Meguiddó. La batalla es favorable a los egipcios, y Josías muere en el combate.

Por fin llegarán las tropas babilonias después de derrotar en Karkemiš a los egipcios; de momento se contentarán con rodear el país e impulsar a sus aliados y antiguos enemigos de Israel, Ammón, Moab y Edom, para que ataquen al pequeño reino. Finalmente, el propio rey Nabucodonosor llega al frente de su ejército (597 a. C.), y Jerusalén se rinde; el rey Joaquín es depuesto y trasladado a Babilonia. En el 589 a. C. el nuevo rey Sedecías se rebela, y esto origina una nueva invasión del poderoso ejército babilonio. Las ciudades de Lakíš y Azeca son sitiadas, lo mismo que Jerusalén. Dos años después cae la capital, que es destruida, mientras son deportados la mayoría de sus ciudadanos a Mesopotamia. El reino de Judá se convierte en una provincia del imperio, con capital en Mispá.

Antes de concluir este apartado sería conveniente recordar la patria de algunos de los profetas del período monárquico: Amós era de Técoa (Tuqúa, al sur de Belén); Miqueas, de Moréšet Gat (hoy Tell el-Judeidah, en la Šefelá, al norte de Marisá); Jeremías, de Anatot (hoy Ras el-Kharrubeh, al norte de Jerusalén).

f) La vuelta del destierro.

Durante la dominación del imperio persa, en cuya época vuelven algunos grupos judíos del destierro, Palestina formaba parte de la V satrapía, conocida con el nombre de Transeufratina o «el otro lado del río» (aram. Abar Nahara). Esta se hallaba, a su vez, dividida en varias provincias. Las que correspondían a Palestina eran: Sidón, que comprendía parte de la costa estrictamente palestina, con Dor y Joppe; Tiro, que incluía también la zona del Carme-

lo y Ascalón; Akko, que era una fortaleza real; Samaría; Yehud (Judá); Ašdod, que abarcaba casi toda la Filistea; Idumea, que incluía Edom; y Ammonite en Transjordania.

En la Biblia se cita la obstrucción sistemática que ofrecieron a la reconstrucción de Jerusalén tanto los gobernadores de Samaría y de Idumea como otros funcionarios de las provincias de Ašdod y de Ammón. La provincia de Judá incluía Betel por el norte, Jericó por el este, y Bet Sur por el mediodía (dejando para Idumea la ciudad de Hebrón); por el oeste llegaba hasta la costa en la zona norte, incluyendo la ciudad de Lod. La Amonítida abarcaba no sólo lo que antes había sido el reino de Ammón, sino también todo Galaad. Por entonces en Transjordania se estaba fraguando un nuevo pueblo de estirpe árabe, el nabateo, que llegará a tener mucha importancia en los siglos posteriores. Los nabateos ocupaban el territorio de los edomitas, expulsados hacia el Négueb (Idumea), pero su dominio llegará a extenderse con el tiempo por casi toda Transjordania.

En el 332 a. C. Alejandro Magno, que, después de la batalla de Isos, viene recorriendo la costa mediterránea de norte a sur, penetra por fin en Palestina, desde Tiro, y toma las ciudades de Akko, Torre de Estratón (lo que más tarde será Cesarea del Mar), Azoto, Ascalón y Gaza. Después penetrará en Egipto. Durante esta incursión somete pacíficamente a Jerusalén y su provincia. A su regreso, camino de Mesopotamia, conquista y destruye la ciudad de Samaría.

Después de la muerte de Alejandro, Palestina queda bajo el control de la dinastía macedónica de los Tolomeos, proclamados reyes de Egipto. Formaba parte de una extensa región, llamada «Siria y Fenicia», que comprendía varias provincias (hiparquías). Entre éstas se hallaban –por lo que a Palestina se refiere–: Fenicia, que incluía la ciudad de Akko, la cual ha de llamarse a partir de ahora Tolemaida; Galilea; Judá; Ašdod, cuya capital es en estos momentos la ciudad de Yabné (hoy Yibna, al sur de Joppe) e Idumea, todas ellas en Cisjordania. En Transjordania: la Traconítida, la Auranítida y la Batanea, todas al norte y prácticamente fuera de los términos de Palestina; ya dentro de ella, la Galaunítida en el Golán, la Galaadítida en Galaad, con Gadara por capital, la Moabítida (Moab) y Gabalítida. Además existían las ciudades autónomas de Samaría, Dor, Joppe, Ascalón y Gaza. Entre las principales ciudades del país, además de Jerusalén, figuraban Marisá (hoy Tel Maresha), Joppe, Samaría, Jericó, Abila (hoy Khirbet el-Kafrein, descendiendo de Ammán al Mar Muerto), Tyrus (hoy Iraq el-Amir,

al oeste de Ammán), Gadara, Berenice (la antigua Esyón = Elat), Pella (hoy Khirbet Fahil, en el valle del Jordán entre el Yarmuk y el Yabboq), Filadelfia (la antigua Rabbat Ammón, hoy Ammán), Escitópolis (la antigua Bet Šan) y otras.

En un segundo momento y a partir de la batalla de Panión, en la que Antíoco III derrota a Escopas, general de Tolomeo IV, el país pasa a depender del reino de los Seléucidas, cuya capital se hallaba en Antioquía de Siria. Palestina aparece entonces incluida en la «estrategia» de Celesiria y comprende las siguientes eparquías: Paralia, con la costa desde Fenicia a Gaza, salvo la comarca de Yabné y Azoto, que pasan a depender de Idumea, cuya ciudad más importante sigue siendo Marisá; Samaría, que comprende ahora Judea, Samaría, Galilea y Perea, esta última en El-Belqa, al otro lado del Jordán *(peran tou Iordanou)*, de donde le viene el nombre. El resto de la Transjordania forma la eparquía de Galaadítida. En esta época adquirirán gran apogeo las ciudades semiautónomas tanto de Transjordania como de Cisjordania.

En este contexto se produce la revuelta independentista macabea. Matatías, el patriarca de la dinastía macabea, inicia el movimiento en la ciudad de Modín, en la Šefelá, y se retira con sus hijos a las montañas de Samaría –las colinas de Gofna–, desde donde iniciarán sus incursiones sobre Judea. Una vez más, Bet Jorón se hace famosa por la batalla que allí librará Judas Macabeo en el 166 a. C. Otras batallas famosas de este caudillo fueron: la de Emaús (165 a. C.), hoy Latrún, a poco más de medio camino entre Jerusalén y Ramla; la de Bet Sur (165 a. C.), probablemente hoy Khirbet et-Tubeiqeh, al norte de Hebrón; la de Yazer, probablemente hoy Khirbet es-Sar, al oeste de Ammán; la de Rafón (hoy Er-Rafeh, en el Golán), la de Bet Zacaría (hoy Beit Zakariya, entre Belén y Hebrón), el 162 a. C.; la de Cafarsalamá (hoy Khirbet Salameh, cerca de El-Jib, al noroeste de Jerusalén), también el 162 a. C.; la de Adasá (hoy Khirbet Addasa, en las cercanías de la anterior); la de Eleasá (hoy Khirbet el-Ashi, ligeramente más al norte), en la que Judas Macabeo perdió la vida (161 a. C.); y las batallas de sus seguidores, como Jonatán: sitio de Bet Basí (hoy Khirbet Beit Bassa, al sureste de Belén); batallas de Yabné (entre Ašdod y Ramla) y Jasor; o la de Cedrón (Tel Qatrah, cerca de la actual Gedera), en tiempos de Simón.

En la época de Juan Hircano se incorpora a la Judea una parte de Transjordania, al norte del antiguo Moab, con la ciudad de Mádaba; la Idumea, con Marisá, Hebrón y Beršeba; y la Samaría, incluyendo el Carmelo y Escitópolis. Después de la conquista de

Galilea por Aristóbulo (104-103 a. C.), el reino de Alejandro Janneo llegará a incorporar prácticamente toda Palestina. Por el norte lindaba en la costa con la Fenicia, la cual llegaba hasta el Carmelo, si bien por el interior el reino judío se internaba hasta las fuentes del Jordán en Banias. Por el sur incluía Beršeba, lindando con el territorio de los nabateos. Por el este incorporaba el Golán, Galaad, la Perea y el antiguo territorio de Moab. Sin embargo, la zona de Ascalón, en la costa mediterránea, quedaba fuera del reino.

2. *Nuevo Testamento*

a) Divisiones administrativas de Palestina.

El año 63 a. C., el general romano Pompeyo tomó Palestina. Venía de Damasco y, descendiendo por el valle del Yarmuk, llegó al Jordán, de donde subió a Jerusalén. El país quedó entonces dividido en *Judea*, que abarcaba, además de esta región, Galilea, Perea y la parte oriental de Idumea; *Samaría*, con capital en Siquem, que aparece como independiente; *Iturea* en el Golán y Banias; y las ciudades griegas autónomas, como Tolemaida (que incorpora el Carmelo), Dora, Torre de Estratón y Apolonia (hoy Tel Arshaf, al norte de Tel Aviv), Joppe (hoy Yaffo, un barrio meridional de Tel Aviv), Yamnia, Azoto, Ascalón, Marisá, Gaza, y la confederación de la Decápolis, formada por las ciudades de Hipos (hoy Qal'at el Hṣṇ cerca de la ribera oriental del lago de Genesaret), Dión (Tell el-Ash'ari) en el alto Yarmuk, Abila (Tell Abil, al suroeste de la anterior), Gadara (Umm el-Qeis, al sur del Yarmuk, ya cercana al valle del Jordán), Pella (Tell Fahl), Escitópolis (Bet Šan) y Gerasa (Jeraš), en el alto Yabboq.

Todo ello pertenecía a la provincia romana de Siria, con capital en Antioquía. Judea era relativamente autónoma, bajo la autoridad del sumo sacerdote. Una nueva división del territorio en *synedria* o distritos, con capitales en Jerusalén, Jericó, Adora (hoy Dura, al suroeste de Hebrón), Amato (en Transjordania, sobre la hoya del Jordán, al norte del Yabboq), y Séforis (Zippori, en Galilea, al norte de Nazaret), no tuvo éxito estable.

A partir del año 40 a. C., Herodes, proclamado rey por Roma, disfrutará de un amplio territorio semiindependiente que acabará abarcando, además de la Judea y la Idumea occidental, la Samaría, Yamnia, Joppe, Azoto, Gaza, Antípatris (Tel Afeq, al este de Tel Aviv), Torre de Estratón, ahora convertida en Cesarea, Gaba (junto

al Carmelo), Gadara, Hipos, y en la zona del Golán: la Batanea, Traconítida y Jauranítida, así como, en las fuentes del Jordán, la Galaunítida. Esbón, la antigua Ješbón (hoy Hisban, al norte de Mádaba), será en fin un territorio que Herodes incorpore a su reino, en este caso por conquista a sus poderosos enemigos los nabateos, con los que lindaba el reino por el oriente y el mediodía.

A la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.), el reino se divide entre sus hijos. Arquelao se queda con Judea, Idumea y Samaría; Herodes Antipas, con la Galilea y Perea; Filipo, con la Galaunítida, Traconítida, Batanea y Jauranítida, cuya capital Panión se llamará Cesarea de Filipo (hoy Banyas, en las fuentes del Jordán), mientras que Salomé, la hermana de Herodes el Grande, se queda con el territorio de Yamnia y Azoto. Entre tanto, Hipos, Gadara, Gaba, Gaza y Esbón vuelven a depender directamente del procónsul de Siria, gobernador de la provincia. El año 6 d. C., Arquelao fue desposeído de su título de tetrarca, quedando convertido su territorio en una provincia procuratoriana llamada Judea.

Herodes Agripa I heredeó, en primer lugar, la tetrarquía de Filipo, después la de Antipas, y el 41 d. C. asumió los territorios de la antigua provincia procuratoriana con el título de rey, llegando a dominar una extensión geográfica sólo ligeramente más reducida que el reino de su abuelo Herodes el Grande. A su muerte, en el 44 d. C., pasó todo el territorio a ser provincia procuratoriana, regida por un procurador o *praefectus* romano. El dominio del rey Agripa II, hijo del primero, había quedado reducido al pequeño territorio de Calcis en el Líbano, si bien fue adquiriendo después por cesión de Roma la administración de otros territorios, como Abila cerca de Damasco, más tarde la tetrarquía de Filipo y, finalmente, una parte importante de la Galilea oriental que incluía las riberas del lago, así como el sur de la Perea.

Después de la gran guerra del 66-73 d. C., Judea, reuniendo por fin todos los distintos territorios, pasó a ser una provincia «imperial» romana sin su carácter «procuratoriano», con las connotaciones administrativas, jurídicas y militares que ello llevaba consigo. Sólo a partir de la segunda revuelta (132-135 d. C.), la provincia cambiará su nombre de Judea por el de Palestina.

b) Geografía de los evangelios.

Los llamados «evangelios de la infancia» mencionan las ciudades de Nazaret, Belén y Jerusalén. Nazaret era entonces una pequeña aldea, en lo alto de una cadena de colinas, cuyas gentes, de

estirpe judía, se dedicaban preferentemente al cultivo de olivos y vides. El caserío consistía en viviendas pobres que aprovechaban las numerosas cuevas que presenta el terreno para ampliar sus habitaciones y tener bodegas, silos y cisternas. Nazaret está a sólo unos 10 km. de la importante ciudad de Séforis, capital de la Galilea occidental. La otra capital, en este caso de la Galilea oriental, era Tiberíades, fundada en las riberas del lago hacia el año 20 d. C. por Antipas y situada a unos 30 km. de la primera. Es posible que, siendo José y Jesús artesanos y no agricultores, fueran con alguna frecuencia a trabajar en estos dos importantes focos de población.

Por su parte, Belén en la época de Jesús era una ciudad pequeña de la Montaña de Judá. Situada a unos 8 km. al sur de Jerusalén, en el camino de Hebrón, era un lugar con historia conocida, pues había sido la patria del rey David y allí se veneraba la tumba de Raquel. Herodes había edificado no muy lejos de la ciudad un palacio-fortaleza, el Herodium, que preside desde el fondo el paisaje de Belén. La ciudad estaba situada sobre una loma, y a su pie se hallaban los terrenos de cultivo de trigo y cebada, así como los campos de olivos y viñedos. Económicamente era de alguna importancia, por ser un mercado de ganado menor, ya que los pastores de ovejas y cabras, que recorren con sus rebaños el vecino desierto de Judá, solían acampar en las afueras del poblado. Hay que pensar que el caserío de la ciudad sería por lo general humilde y que muchas viviendas aprovecharían las numerosas covachas de la zona para ampliar sus dependencias y establos. Belén, al parecer, estaba amurallada en aquella época.

De Jerusalén, que en la época de Jesús era una gran ciudad, especialmente embellecida por Herodes el Grande, se hablará específicamente más adelante, en el apartado que describe la topografía de Jerusalén.

Los relatos evangélicos que hacen referencia a la «misión de Galilea» citan como centro de la actividad de Jesús la ciudad de Cafarnaúm. Situada en la ribera noroccidental del lago de Genesaret, en un terreno más bien árido, era una pequeña ciudad, dedicada a la pesca y, hasta cierto punto, importante por estar situada en una zona fronteriza junto al camino que desde la tetrarquía de Galilea se dirigía a los territorios de la tetrarquía de Filipo. De hecho, había allí servicios de aduanas (Mt 9,9) y una guarnición militar (Mt 8,5-9). Allí vivía gente dedicada a la agricultura, como han demostrado las excavaciones arqueológicas. De Cafarnaúm eran vecinos los apóstoles Pedro y Andrés.

De hecho, toda la ribera septentrional del lago fue muy frecuentada por Jesús. Es el caso de Corazaín, un poco más al norte, algo apartada de la orilla; y de Betsaida, sobre la misma ribera, pero al otro lado de la desembocadura del Jordán, que era la patria originaria de los hermanos Pedro y Andrés, así como de Felipe. También predicó Jesús al sur de Cafarnaúm, en los alrededores de la ciudad de Genesaret, zona muy verde y fértil, donde la tradición sitúa el lugar del sermón de la montaña, la multiplicación de los panes y peces y otros acontecimientos de la historia evangélica. Algo más al sur estaba la importante ciudad de Magdala, patria de María Magdalena. No hay testimonios de que Jesús predicara en Tiberíades, y sólo hay una referencia a su presencia en el sur del lago, adonde llegó Jesús navegando, con motivo de la curación del endemoniado de *Gadara* y no «Gerasa» (Mt 8,28). Hay en el evangelio varias referencias a las tormentas repentinas en el lago (fenómeno conocido hoy en día), a las pescas milagrosas (la pesca y las fábricas de salazón constituían una de las principales riquezas de la comarca), al trasiego de gentes en barcas por el lago, así como a parábolas que se refieren a la vida del campo y del mar. Todas estas alusiones tienen cumplida ambientación en esta bella región de Galilea.

Jesús visitó la aldea de Caná, al norte de Nazaret, y el Tabor, al este. En cierta ocasión se adentró en la tetrarquía de Filipo hasta llegar a su capital, Cesarea, en las fuentes del Jordán. También recorrió la costa mediterránea del Líbano, visitando las ciudades de Tiro y Sidón.

En las narraciones evangélicas tiene especial importancia la «subida» de Jesús a Jerusalén. Aunque los sinópticos la reducen a un solo viaje al final del ministerio de Jesús, Juan consigna varias veces este trasiego de idas y vueltas entre Galilea y Judea. Sin embargo, todos los evangelistas están de acuerdo en presentarnos a Jesús al comienzo de su vida pública en el bajo Jordán. Allí fue bautizado por Juan Bautista y desde allí se retiró algún tiempo al desierto de Judá.

El viaje a Jerusalén desde Galilea, cuando se trataba de judíos, se realizaba normalmente descendiendo al valle del Jordán, para no atravesar Samaría. Desde allí, pasando por Jericó, se subía a Jerusalén. Jericó, en efecto, es repetidas veces citada en el evangelio. Ciudad situada a unos 30 km. de Jerusalén por la vía romana, era entonces un lugar de cierta importancia, patrimonio del soberano. Herodes el Grande había construido en ella un magnífico palacio de invierno, así como edificios públicos (teatro, hipódro-

mo...) y había reforzado sus fortalezas de defensa. Jericó está en un rico oasis, de gran belleza por su vegetación. El camino entre Jerusalén y Jericó era penoso y no exento de peligros, por tener que descender en su recorrido más de 1.000 m. de altitud y atravesar el desierto.

El evangelio de Juan, sin embargo, señala que Jesús no sólo siguió el camino del Jordán, sino que, en otras ocasiones atravesó Samaría. El famoso diálogo con la samaritana (Jn 4) tendría lugar en la aldea de Sicar, donde está el pozo de Jacob (hoy 'Askar, cerca de la antigua ciudad de Siquem).

Otras de las localidades citadas por los evangelios son Betania y Betfagé, dos aldeas bien localizadas, cerca de Jerusalén, al otro lado del Monte de los Olivos. Ambas son conocidas hoy por su nombre bíblico, y la primera, que ha llegado a ser ya una villa grande, por el nombre árabe de El-Azariyeh. La Emaús del evangelio no debe de ser la ciudad citada en el AT (1 Mac 3,38; 9,50), que, localizada en Latrún, está bastante lejos de Jerusalén, sino la aldea de Qoloniya, cerca de Motza, a 5 km. de Jerusalén (30 estadios) y que, según Josefo (*Bell.* VII, 217), se llamaba también Emaús cuando fue transformada en una especie de colonia para algunos licenciados de las tropas de Vespasiano. La distancia de 60 estadios de ciertos manuscritos de Lucas haría referencia al camino de ida y vuelta a Emaús. La corrección en 160 estadios de otros manuscritos sería un esfuerzo para identificar la localidad con los 31 km. que separan Latrún de Jerusalén. Las distintas identificaciones de Emaús, como Abu Gosh o Qubeiba, a 60 estadios de ida (11,5 km.) son ya de época medieval.

c) Geografía de los Hechos de los Apóstoles.

Además de Jerusalén, las ciudades palestinas más citadas en Hechos son Samaría y Cesarea del Mar. Las tres resultan, sin duda, las ciudades más importantes del país. Samaría, edificada sobre la antigua capital de Israel en la montaña de su nombre, era en la época de Jesús una gran urbe. Reconstruida por Herodes el Grande para sus veteranos extranjeros, llevaba el nombre de Sebaste (hoy Sebastiyeh), es decir, «Augusta». La mayoría de su población era pagana. Cesarea, llamada «del Mar» para distinguirla de Cesarea de Filipo, había sido fundada por Herodes el Grande sobre la antigua Torre de Estratón. En el siglo I era la capital y residencia del procurador romano y constituía el puerto más importante del país y la ciudad más moderna y desarrollada. Estaba bien comuni-

cada, a través de calzadas, con Séforis, Samaría y Jerusalén. Una buena parte de su población no era judía. Su emplazamiento y sus monumentales ruinas se hallan sobre la costa a medio camino entre Haifa y Tel Aviv.

Otras ciudades citadas en Hechos son: Joppe (hoy Yaffo), el puerto tradicional de Palestina, algo venido a menos por entonces; Lida (hoy Lod, al sureste de Tel Aviv); Azoto (Ašdod) y Gaza ('Azza), las dos viejas ciudades filisteas de la costa al sur de Yaffo-Tel Aviv, las cuales aún seguían teniendo su importancia.

Fuera de Palestina, la ciudad más citada es Antioquía, capital de la provincia de Siria y una de las ciudades mayores del mundo en aquella época. Estaba en el norte de Siria, ya cercana a la costa. También se cita Damasco, que mantenía su indudable importancia en la ruta comercial que conducía a Palmira y al oriente; otra es la colonia romana de Tarso en Cilicia, ciudad asimismo de prestigio.

No podemos entrar aquí en detalles sobre los viajes de san Pablo, por evidentes razones de espacio disponible y porque el tema se sale fuera del ámbito geográfico aquí tratado. Además, algunas de las rutas paulinas siguen siendo tema de discusión entre los especialistas. En líneas generales, los viajes de Pablo se ajustan al siguiente esquema.

Las primeras actividades de Pablo, ya cristiano, se centran en Damasco, de donde parte para Jerusalén y de aquí, al cabo de unos días, para Cesarea, donde se embarca con destino a su ciudad de Tarso. Al cabo de algún tiempo se dirige a Antioquía y de allí retorna a Jerusalén.

Entre los años 46 y 48 d. C. tiene lugar el llamado «primer viaje». Pablo y Bernabé, partiendo de Antioquía, se dirigen al cercano puerto de Seleucia, desde donde se embarcan para Chipre. Desembarcan en Salamina, en la costa oriental de la isla, atraviesan todo el territorio y se detienen en Pafos, capital de la provincia, justamente en la costa occidental. Aquí se embarcan en dirección de Anatolia, desembarcan en Perge de Panfilia, aproximadamente en la zona central de la costa sur de Anatolia. De Panfilia se internan en el país, llegando a Pisidia, donde visitan las ciudades de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe. La vuelta la realizan por la misma ruta, esta vez sin tocar la isla de Chipre, y partiendo del puerto de Atalía, al oeste de Perge.

El «segundo viaje» se inicia también en Antioquía, y tiene lugar entre los años 49 y 52. Pablo hace la ruta por tierra, recorriendo las regiones de Siria y Cilicia, para de nuevo llegar a Pisidia, a las ciudades de Derbe, Listra e Iconio. De aquí, atravesando la Galacia

y Frigia, llega al extremo occidental de Anatolia. Se embarca en el puerto de Tróade y pone rumbo a la ciudad macedonia de Néapolis; de ésta pasa a la colonia romana de Filipos. Después, atravesando las ciudades de Anfípolis y Apolonia, arriba a Tesalónica, capital de Macedonia, y de aquí a la vecina ciudad de Berea. Probablemente se embarca y llega a la ciudad de Atenas, la urbe culturalmente más prestigiosa en todo el imperio; de Atenas pasa a la gran ciudad de Corinto, donde permanece algún tiempo. Desde Cencreas, ciudad algo más al sur, en el mismo Peloponeso, se embarca en dirección a Efeso, la populosa ciudad de la costa occidental de Anatolia. De aquí vuelve a tomar otra nave que lleva al puerto palestino de Cesarea; sube a Jerusalén y emprende el camino de regreso hacia Antioquía.

El «tercer viaje» (53 a 57 d. C.) también comienza en Antioquía. Pablo recorre por tierra toda la meseta de Anatolia de este a oeste y llega a Efeso, donde permanece más de dos años. De aquí pasa después a Macedonia, realiza un viaje a Corinto, vuelve por Macedonia, visita Filipos, se embarca rumbo a Tróade y, desde ésta por tierra, llega hasta el puerto de Asso, donde vuelve a tomar la misma nave en la que iban sus compañeros de viaje.

Hace escalas en Mitilene, Quíos, Samos y Mileto. De aquí, siguiendo por mar, bordea la costa occidental de Anatolia, toca Cos, la isla de Rodas y, finalmente, Pátara, ya en la costa meridional de Anatolia. Abandonando la navegación de cabotaje, se embarca en otra nave que, pasando cerca de la costa chipriota, le conduce al célebre puerto de Tiro en Fenicia. Por tierra se dirige primero a Tolemaida, la antigua Akko, y después a Cesarea. De aquí sube a Jerusalén.

En el año 59 tiene lugar el viaje de Cesarea a Roma, en el que Pablo va ya como prisionero. La narración contenida en el capítulo 27 de Hechos constituye uno de los documentos más completos de toda la literatura de la antigüedad sobre temas náuticos. La nave toca Sidón, navega al resguardo de Chipre y arriba a Mira, en la costa sur de Anatolia. En otra nave, que iba a Italia, se inicia un nuevo periplo, bordeando la isla de Gnido y la costa de Creta, desde el cabo Salmone en oriente hasta Buenos Puertos, cerca de Lasea en la costa sur; siguen navegando y arriban a puerto de Fénica. Aquí se inicia la verdadera navegación de altura, ya fuera de época por lo avanzado de la estación, y son sorprendidos por un impresionante temporal que es descrito con un detalle técnico, desde el punto de vista náutico, de valor inapreciable. Avistan el islote de Cauda y, luchando por separarse de la peligrosa costa africana, van

a parar a Malta, donde se pierde la nave en uno de los bajos cercanos al litoral. Pasado el invierno y en un nuevo barco reanudan el viaje, tocando Siracusa en Sicilia, Regio en Calabria y, finalmente, pasando al Mar Tirreno, arriban a Pozzuoli, cerca de Nápoles. Aquí emprenden por tierra el viaje a Roma, haciendo escalas en Foro Apio y Tres Tabernas.

Desde Roma y recobrada la libertad, Pablo realiza, sin duda, otros viajes, de los que no tenemos noticias precisas. Entre ellos es casi seguro que vino a España, porque ése era su propósito declarado al ir a Roma (Rom 15,24.28). Una tradición local habla de su desembarco en Tarragona, lo que es muy verosímil, dado que esta ciudad era la más importante en España, capital de la Provincia Citerior y el puerto preferido en el tráfico con Italia (sabemos de la tendencia de Pablo a predicar en las grandes ciudades).

3. *Topografía de Jerusalén*

Dada la indiscutible importancia de Jerusalén en la historia bíblica, parece justificado dedicar un apartado especial a la topografía de esta ciudad.

a) Descripción.

Jerusalén se encuentra en la Montaña de Judá, sobre su eje central, a una altura de unos 760 m. por término medio sobre el nivel del Mediterráneo. La ciudad estaba enmarcada por dos profundos barrancos: el del Cedrón y el de su afluente Hinnom (Ge-Henna), que se unen cerca de la fuente de 'Ain Rogel. El primero, después de una pequeña trayectoria oeste-este, lleva sensiblemente la dirección norte-sur, mientras que el segundo, que inicialmente venía del norte, cambia bruscamente en dirección oeste-este, para confluir perpendicularmente con el Cedrón. Al este del Cedrón se halla el Monte de los Olivos (815 m. sobre el n. del m.) y, un poco más al sur, el Monte del Escándalo. Al nordeste de la ciudad, atravesando el Cedrón en su cabecera, está el Monte Scopus; al sur, más allá del Hinnom se encuentra sobre una ladera el Campo de la Haqeldamá y al fondo el Monte del Mal Consejo. Aunque la ciudad antigua se reducía al lugar encuadrado por los dos barrancos, en la actualidad se extiende mucho más y desborda esos límites tanto por el norte, como por el oeste.

Jerusalén está edificada sobre colinas, cuyo número varía según las distintas épocas históricas, ya que de una primitiva loma, el

Ofel, la ciudad ha ido abarcando un número cada vez mayor de colinas contiguas.

La parte más caracterizada de la Jerusalén actual está rodeada de una bella muralla de piedra que, tal como ahora se ve, data de principios del siglo XVI, ya que fue edificada por el sultán turco Solimán el Magnífico entre 1537 y 1540. Sin embargo, en buena parte de su recorrido conserva tramos, en sus hiladas inferiores, que son de época mucho más antigua. Las puertas de esta muralla son ocho. Por el norte: Puerta Nueva, Puerta de Damasco (arab. Bab el-Amud = Puerta de la Columna) y Puerta de Herodes (arab. Bab es-Zahiré = Puerta Florida). Por el este: Puerta de San Esteban y Puerta Dorada (actualmente tapiada). Por el sur: Puerta de los Mogrobinos o Mogrobíes (también conocida como «Puerta de las Inmundicias») y la Puerta de Sión. Y por el oeste: Puerta de Jaffa (arab. Bab el-Halil = Puerta de «El Amigo» [Hebrón]).

El interior del recinto está atravesado de norte a sur por una estrecha y pintoresca calle, que sigue el trazado del *cardo maximus* de la ciudad romana, desde la Puerta de Damasco, conocido vulgarmente en su primer tramo por el nombre genérico de El Zoco. Al oeste de esta calle están sucesivamente el barrio cristiano y el barrio armenio, separados por la calle de David. Al este se encuentran el barrio musulmán y el barrio judío, separados por la calle Bab al-Silsila, en cuyo extremo oriental se halla la gran explanada del templo, conocida con el nombre de Haram es-Sherif.

Pero la zona más antigua de la ciudad estuvo más allá de las murallas hacia el sur, desde éstas hasta el barranco del Hinnom. Esta zona se encuentra claramente separada en dos por una vaguada, que corre de norte a sur, llamada Tiropéon, la cual viene desde el interior de la ciudad amurallada, donde separaba el caserío de la explanada del templo y que aquí se continúa en unos 600 m. hasta el fondo de la barranca en la confluencia del Cedrón y del Hinnom. Al este del Tiropéon está la colina del Ofel y al oeste, la parte más alta de toda la ciudad, la colina llamada impropiamente de Sión.

b) La antigua ciudad desde los orígenes hasta el siglo VII a. C.

La Jerusalén preisraelita, llamada Rušalimun en los textos egipcios de execración (s. XIX a. C.) y Urusalim en los de Tell el-Amarna (s. XIV a. C.), estaba ocupada por los jebuseos antes de su conquista por David; de ahí la denominación de Jebús, también empleada para referirse a la ciudad. Su privilegiado emplazamiento topográfico y estratégico y el hecho político de hallarse en la

misma frontera entre Judá y Benjamín, aconsejaron a David convertirla en capital de su reino (ca. 997 a. C.). En aquella época la ciudad se reducía a la colina del Ofel. Se han descubierto restos de la muralla del siglo XVIII a. C. (excavaciones de Kenyon), pero hay hallazgos aislados que se remontan hasta el Bronce Antiguo y el Calcolítico. Esta muralla, que, al parecer, estaba dotada de torres de defensa, sirvió después de base y fundamento a murallas posteriores.

La fuente de Guijón, que abastecía de agua a la ciudad –hoy popularmente conocida como «Fuente de la Virgen»–, se hallaba al pie de las murallas sobre el torrente Cedrón. Como en otras ciudades cananeas, se había hecho un pozo en el interior de la población para tener acceso directo a las aguas de la fuente (pozos de Warren), con el fin de asegurar el abastecimiento en tiempo de asedio, cuando resultaba impracticable la habitual salida extramuros en busca del agua. Aprovechándose de esta instalación, las tropas de David penetraron furtivamente en la ciudad (2 Sm 5,8). David debió de reconstruir los muros y edificó su palacio en lo alto de la colina. Posiblemente de esta acrópolis davídica se conserven algunas ruinas, como parecen demostrarlo las recientes excavaciones sobre la fuente de Guijón (excavaciones de Shiloh).

En el siglo VIII a. C. se construyó otro muro detrás del anterior y a mayor altura que él, como bastión de defensa contra los ataques babilónicos. Por entonces, en los tiempos de Ezequías, se realizó una gran obra hidráulica, consistente en un túnel, que desde la fuente de Guijón conducía el agua al interior de la ciudad, aunque, por razones obvias, a su parte más baja, es decir, a la zona del vértice entre el Cedrón y el Hinnom. Dicho canal, excavado en la roca, tiene una longitud de 512 m. y desemboca en la llamada piscina de Siloé. De él dan testimonio tanto la Biblia (2 Re 20,20; 2 Cr 23,30) como una inscripción hebrea conmemorativa del encuentro de las dos brigadas de mineros que, desde ambos extremos, iniciaron el túnel, la cual se conserva en el Museo de Estambul. Además de este complejo sistema hidráulico existía otro más sencillo –el tercero–, que se remontaba a la época de Salomón, llamado «Canal de Siloé». Este, sin atravesar plenamente la colina, conducía las aguas de uno a otro lugar a través de un túnel somero junto a la ladera con controles y salidas al exterior, sirviendo así para regar los huertos situados al pie de la ciudad.

Ya en tiempos de David se inició la extensión de la ciudad por el norte a la colina donde actualmente se encuentra la explanada del templo. Fue consumada por Salomón con la edificación del propio

templo y de los palacios reales al sur de él, y con el relleno de la pequeña depresión que, al parecer, separaba ambas colinas, el Milló, si es que tal terraplén (1 Cr 11,8) no se refiere a los muros de contención, recientemente descubiertos, destinados a edificar casas sobre la vertiente este de la colina, aunque intramuros. En la vieja ciudad de David existían al menos dos puertas: la del Agua, sobre la fuente de Guijón, y la del Valle sobre el Tiropéon, cuyos restos parecen haberse localizado en las excavaciones de Crowfoot. En la zona de la nueva acrópolis salomónica debieron de existir además otras entradas.

c) Entre los siglos VII y I a. C.

La ciudad creció después de la caída de Samaría, pues bastantes israelitas, deshecho el reino del Norte, fueron a acogerse al superviviente reino de Judá y principalmente a su capital Jerusalén. Esta circunstancia está atestiguada por la arqueología, que nos ilustra acerca de una notable expansión de la ciudad por el oeste, más allá del Tiropéon, hasta lo que impropiamente se llama hoy en día Monte de Sión (la verdadera Sión es la Ciudad de David, es decir, el Ofel). Un buen tramo de la muralla, de 7 m. de espesor, se ha hallado en la calle Pelugat-Kotel del barrio judío, así como una gran torre de defensa, un poco más al norte, con indicios arqueológicos que denotan el asalto de las tropas babilónicas en el 587 a. C. (excavaciones de Avigad).

A la vuelta del destierro, la ciudad, cuyos muros fueron restaurados por Nehemías, era considerablemente más pequeña, posiblemente menor incluso que la ciudad salomónica. En todo caso, la muralla oriental en el Ofel iba situada sobre la pendiente a mayor altura que la preexílica (excavaciones de Macalister y Duncan), lo que supone un perímetro más reducido para el caserío del interior. Una descripción de los muros y de sus ocho o diez puertas puede verse en Neh 3,1-32.

En la época macabea, después de la reconquista definitiva de toda Jerusalén (141 a. C.), se edificó un gran muro para unir, con la vieja ciudad judía, la nueva ciudad helenística que, según algunos, se habría construido sobre la alta colina del oeste frente al Ofel. Esta ciudad había estado defendida por una fortaleza en su extremo nororiental, el Acra, que permitía vigilar los movimientos en el templo y en el Ofel. La fortaleza fue arrasada, y en su lugar se construyó el palacio de los Asmoneos, así como un puente sobre el Tiropéon que unía este palacio con la explanada del templo. Tam-

bién se edificó la fortaleza de Baris en el ángulo noroccidental de la explanada del templo, a la que más tarde sustituiría la «Torre Antonia». Restos del nuevo muro de la ciudad se han hallado en diversos lugares, especialmente en la calle de David (excavaciones de Warren), en la Ciudadela (excavaciones de Johns y de Amiran y Eitan), así como sobre el Hinnom (excavaciones de Modsley) y en el viejo «barrio judío» (excavaciones de Avigad).

Durante el asedio de Jerusalén por Pompeyo (año 63 a. C.), la facción de Hircano abrió a los romanos las puertas de la nueva «Ciudad Alta», pero los seguidores de Aristóbulo se hicieron fuertes en la amurallada «Ciudad Vieja» y cortaron el puente del Acra. Al fin, la ciudad fue tomada al asalto por Pompeyo.

d) Epoca herodiana.

Herodes el Grande, el monarca constructor por excelencia y emulador de la obra de Salomón, transformó también en buena medida la ciudad de Jerusalén. La más importante de sus obras fue la reconstrucción del templo, para el que hizo una nueva plataforma o explanada, sostenida por impresionantes muros, como el llamado «muro de las Lamentaciones», algunos de cuyos enormes sillares pesan más de cien toneladas. El área resultaba dos veces mayor que la existente hasta entonces. Todo alrededor estaba rodeada de pórticos de columnas, abiertos hacia el interior. Por el sur el pórtico se transformaba en un verdadera y monumental basílica, llamada «Pórtico Real». En la explanada había un enorme pavimento central más alto, al que se subía mediante algunos peldaños: se trataba del gran patio del templo. En su centro y en dirección este-oeste se levantaba el edificio del templo propiamente dicho. Tenía un atrio, franqueado el cual, se entraba en un patio, donde se hallaba el altar sobre el que se inmolaban las víctimas, así como la entrada al verdadero santuario. Los accesos a la explanada eran: uno, probablemente por el norte; otro, por el levante, llamado «Puerta Dorada» (Porta Speciosa de Hch 3,2) a la que se llegaba subiendo desde el Cedrón. Por el sur se abrían la «Puerta Triple» y la «Puerta Doble», a las que se llegaba mediante amplias escaleras. Por el oeste existía una espectacular escalinata que ascendía desde el fondo del Tiropéon, doblaba en ángulo recto y, salvando el vacío mediante un gran arco (arco de Robinson), daba acceso al pórtico en su ángulo suroccidental. Otra entrada era un puente, también espectacular, que comunicaba la ciudad alta con el templo. Estaba apoyado sobre arcos, el último de los cuales era

de grandes proporciones (arco de Wilson), bajo el cual pasaba una calle.

Otras construcciones de Herodes fueron la Torre Antonia, adosada al ángulo noroccidental de la explanada del templo y edificada sobre una altura, donde estuvo la antigua fortaleza de Baris en tiempos de los Asmoneos. El hallazgo allí de un pavimento de grandes losas (prospecciones de Vincent) hizo suponer que se trataba del patio central de esta edificación, la cual constaría de cuatro torres en sus ángulos. Este pavimento fue identificado con el Lithostrotos donde Jesús fue sentenciado por Pilato (Jn 19,13). Hoy en día están en revisión todos los datos y se realizan nuevos trabajos, sugiriéndose la idea de que tal pavimento podría pertenecer a una plaza de la Aelia Capitolina del tiempo de Adriano sobre la cual se colocó como arco de triunfo una antigua puerta de la ciudad, el llamado «Arco del Ecce Homo», que se conserva sobre la vía Dolorosa y en el interior de la capilla del convento de las Damas de Sión.

Herodes el Grande construyó, además, un palacio para sí en lo que hoy se llama la «Ciudadela», al norte del barrio armenio, en la Ciudad Alta. Dicho palacio se apoyaba sobre la muralla y por el norte estaba protegido por una fortaleza con tres torres, la mayor de las cuales, llamada de Fasael, aún se conserva en buena parte, encuadrada en la estructura actual de la Ciudadela; entonces formaba parte de la muralla. De las otras dos torres, Híppico y Mariamme, nada ha podido ser identificado. Nótense los nombres, que aluden a personajes relacionados con Herodes: Marco Antonio su protector, Fasael su hermano, Híppico su amigo, y Mariamme su esposa. Es posible que, siendo este palacio la residencia habitual de los procuradores romanos en la época de Cristo, fuera el pretorio donde Jesús fue sentenciado a muerte, y no la Torre Antonia, si bien la cuestión está aún abierta a la discusión.

Otras obras importantes de Herodes el Grande en Jerusalén fueron el teatro, situado sobre la falda oriental de la Ciudad Alta, y el estadio al fondo del Tiropéon, al suroeste del templo, cuyos restos no han sido aún descubiertos.

Respecto al recinto amurallado de Jerusalén, es preciso tomar en cuenta la minuciosa descripción de Flavio Josefo (*Bell.* V, 142-155). Habla de tres muros. El Muro I lo atribuye con evidente error a la época davídico-salomónica, y no es otro que el muro asmoneo, anteriormente descrito. El Muro II se hallaba al noroeste del templo, incorporando a la ciudad un nuevo barrio llamado Mišná. Partía de la Torre Antonia y se dirigía al norte hasta la muralla

actual, con la que sensiblemente coincide en la Puerta de Damasco. En este lugar han aparecido los restos de la antigua puerta y las torres de defensa (excavaciones de Hamilton y Hennesy). A partir de aquí, el muro se dirigía al sur y, haciendo algunos quiebros, llegaba hasta la torre de Híppico en el palacio de Herodes. Uno de estos ángulos dejaba fuera de la muralla al Gólgota o Calvario, pequeño montículo en una zona de viejas canteras junto al que existían algunos sepulcros, que indudablemente corresponde a la actual basílica del Santo Sepulcro. La ubicación del llamado «Calvario de Gordon» o «Tumba del Jardín», al norte de la Puerta de Damasco, aunque resulte un lugar evocativo y piadoso, carece de todo fundamento histórico. Este Muro II debió de ser construido en la época de Herodes el Grande, aunque Josefo no lo diga expresamente, y existía ya en tiempos de Jesús. El Muro III era en principio una construcción muy sólida, pero fue rematado con prisas; tenía por objeto incluir dentro de la ciudad los barrios que iban proliferando más al norte del Muro II. Fue construido por Herodes Agripa I (41-44 d. C.), y su trayectoria es descrita con minuciosidad. De él se dice que pasaba cerca de la tumba de Elena, reina de Adiabene. En efecto, poco más al sur de esta tumba y al norte de la Ecole Biblique se han hallado los restos de una gran muralla que se continúa, tanto al este en la zona de la Albright Institution, como al oeste hacia el Hospital Italiano (excavaciones de Sukenik y Mayer; y de Ben Arieh y Netzer), con posibles torreones. Hay otras interpretaciones sobre la identificación de cada una de estas tres murallas, descritas por Josefo; pero la aquí expuesta nos parece la más segura y la que, sin prejuicios, se atiene más a los hechos.

Existen otros lugares relacionados con la vida de Jesús, como la piscina de Betesda (Jn 5,2-4), junto a la iglesia de Santa Ana, algo más al este de la Torre Antonia y ya fuera de los muros de la ciudad herodiana. Es una doble piscina que tenía cinco pórticos, cuatro rodeándola por cada lado y otro en el centro, separando ambas secciones. Era de época asmonea y han sido descubiertas sus ruinas. Junto a ella había una especie de balneario, del que se conservan los restos, donde pudo tener lugar el pasaje evangélico. En la época de Adriano fue convertido en un santuario dedicado a Esculapio. Igualmente hay que citar la «calle escalonada», que desciende por la loma oriental de la Ciudad Alta, la cual puede remontarse en su fase más antigua a la época herodiana. Debió de ser transitada por Jesús, por ejemplo la noche del Jueves Santo, cuando, dejando el cenáculo, se dirigió hacia el Huerto de Getsemaní, en la ladera oeste del Monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón.

La localización del cenáculo en la Ciudad Alta se funda en una sólida tradición, si bien no hay hasta ahora suficientes indicios arqueológicos. Menos sólida, sin embargo, es la localización precisa de la Casa de Caifás. Suele identificarse con la iglesia de San Pedro in Gallicantu, junto a la referida calle escalonada, donde hay restos de una casa de cierta importancia que podría ser datada como de época Herodiana, si es que no pertenece al siglo II d. C., como también es posible.

Hay que referirse, aunque sea de pasada, a las numerosas tumbas, excavadas en la roca, esparcidas por los alrededores de la ciudad. Hay algunas –muy pocas–, que datan de época preexílica, como la llamada «Tumba de la hija del faraón» en Siloam, frente al Ofel; pero son más abundantes las del período asmoneo, herodiano y aun posteriores. Cabe señalar, entre otras, la de la reina Elena de Adiabene y las llamadas del Sanedrín al norte de la ciudad, la de la familia de Herodes y la de Jasón al oeste, y la de Bene Hezir y las llamadas de Absalón, Zacarías y Josafat en el valle del Cedrón, así como la necrópolis del «Dominus flevit» a media ladera del Monte de los Olivos.

e) Desde la primera revuelta judía.

Durante el asedio de Jerusalén del año 70 d. C., las tropas romanas de Tito, que tenían su campamento en el Monte Scopus, invadieron en primer lugar el recinto rodeado por el Muro III; de aquí penetraron en el barrio que encerraba el Muro II. Después construyeron un cerco para aislar al resto de la ciudad. Conquistaron la Torre Antonia y penetraron en el templo, destruyéndolo; desde aquí se apoderaron del Ofel y de la Ciudad Baja en el Tiropéon; finalmente conquistaron la Ciudad Alta, donde se habían hecho fuertes los defensores.

Jerusalén fue arrasada, y sobre lo que hoy es barrio armenio en la Ciudad Alta se instaló el campamento estable de la Legión X Fretensis, que quedó como guarnición. Después de la segunda revuelta, en la época de Adriano (131-135), la ciudad fue totalmente transformada, recibiendo el nombre de Aelia Capitolina, en honor del nombre de familia del emperador. La nueva población se levantó en un perímetro más reducido, siguiendo fundamentalmente los muros del actual recinto, dejando por tanto fuera de él la zona sur, que incluye buena parte de la Ciudad Alta, la Ciudad Baja y el Ofel. Los restos del amurallado, que debió de realizarse varios años después –acaso a principios del siglo III–, aún se ven en las hiladas

más bajas de los muros actuales en ciertas zonas, principalmente en la Puerta de Damasco, que conserva incluso a la vista uno de los arcos de entrada.

En la época bizantina (siglo VI) volvió a recuperarse temporalmente la zona sur, que de nuevo se perdió a lo largo de la Edad Media, para quedar definitivamente excluida del recinto con la construcción de la muralla actual en el siglo XVI.

V. VIAJEROS Y EXPLORADORES

El estudio del país de la Biblia, la identificación de los lugares donde sucedieron los acontecimientos más importantes de la historia de la salvación, los restos materiales de los monumentos y ajuares de la época bíblica han suscitado desde siempre la curiosidad e interés por parte de los estudiosos.

Palestina, a lo largo de los siglos, se ha convertido en un foco de atracción y de visitas constantes. Son los peregrinos que van a Tierra Santa a comprobar *de visu* el ambiente y las huellas materiales de la historia bíblica. Entre ellos, ha habido viajeros que se han preocupado particulamente de investigar estos temas y que han dejado por escrito el testimonio de sus experiencias. Tan sólo a ellos vamos ahora a referirnos muy brevemente.

La historia puede remontarse al siglo IV, en el que hay que citar al anónimo «Peregrino de Burdeos», que el año 333 da ya importantes datos, y especialmente a la monja o virgen española, llamada Egeria o Eteria, que viaja en el 393-394 y escribe su famoso *Itinerarium*, de valor incalculable para la historia de los «Santos Lugares». De esta época es también san Jerónimo, traductor y comentarista de la Biblia, que vivió en Belén desde el 386, el cual aporta también numerosos datos de primera mano referentes a esta materia.

Otros peregrinos escritores son Euqueria, en el 440, y el Peregrino de Placencia, en el 570. Hacia el año 700 visita Tierra Santa el francés Arculfo, que aportará numerosas observaciones y datos. Posteriormente aparecen Willibaldo (721-727), Bernardo el Sabio (867), Suewulfo (1102-1103) y Sigurdo el Cruzado (1107-1111). Hay que destacar al rabino español Benjamín de Tudela (1160-1173), a Sir John Maundeville (1322-1356), a Bertrandon de la Brocquière (1432-1433) y a Henry Maundrell (1697).

Una nueva etapa en las exploraciones del país, con criterios más científicos y modernos, la inician el viajero español Domingo Badía, conocido por el pseudónimo de Alí Bey, que visitó Palestina en 1807; el explorador Urich Jasper Seetzen, que recorre la zona entre 1805 y 1809; y el famoso J. L. Burckhardt, explorador suizo descubridor del templo de Abu Simbel en Egipto y de la ciudad de Petra, que viaja por Palestina entre 1810 y 1812. Podemos decir que esta fase culmina con una figura de singular importan-

cia. Es el nortamericano Edward Robinson, que realiza estudios en el país entre 1834 y 1852.

A partir de entonces comienza ya la etapa moderna de profusas investigaciones especializadas, tanto geográficas como arqueológicas. Entre los primeros iniciadores en el campo geográfico hay que citar al general Kitchener y a G. Schumacher para Cisjordania y Transjordania respectivamente en lo que a cartografía se refiere; y a G. Ebers, H. Guthe, G. Adam Smith y Fr. Buhl por lo que atañe a la obra descriptiva. En arqueología hay que recordar a Ch. Warren, que realizó las primeras excavaciones en Jerusalén entre 1868 y 1870, y al francés Clermont-Ganneau a partir de 1870.

No es posible citar aquí los nombres de investigadores posteriores, dada la amplísima bibliografía existente al respecto. Tan sólo vamos a referirnos a las principales instituciones que vienen apoyando la labor investigadora en el país: la British School of Archaeology, heredera de la Palestine Exploration Fund, la Ecole Biblique et Archéologique Française, la American School of Oriental Research, el Deutsches Evangelisches Institut, el Deutscher Palästina Verein, la Jewish Palestine Exploration Society, después Israel Exploration Society, además de las universidades hebreas del país y del Israel Department of Antiquities and Museums, el Department of Antiquities de Jordania, la Mission Archéologique Française, el Studium Biblicum de la Flagelación de los Franciscanos, el Instituto Español Bíblico y Arqueológico, etc.

VI. TEOLOGIA DE LA «TIERRA SANTA»

A lo largo de toda la Biblia se detecta con claridad que el tema de la «Tierra Santa» ocupa un papel importante en la teología, de tal modo que, junto a la teología de la Tierra, existe incluso una mística de la Tierra. Este es el impulso que, vigente aún en los tiempos postbíblicos, ha originado el fenómeno de las peregrinaciones, no sólo entre los cristianos, sino también entre los musulmanes y judíos; es también el determinante de las Cruzadas; ésta es la base del movimiento sionista y resulta ser la causa más o menos próxima de una buena parte de los proverbiales conflictos del Próximo Oriente. Los apelativos Tierra Santa y Tierra *Prometida* son de por sí lo suficientemente expresivos y aparecen consignados de una forma u otra en la propia Biblia (Ex 3,5; Nm 14,16; Dt 1,8; 31,20; 34,4; Jos 1,4, etc.).

Uno de los aspectos más sustantivos de la trama de la historia de la salvación es la promesa de Dios a Abrahán padre del pueblo elegido, cuya realización a través del tiempo, constituye el hilo conductor de toda la historia bíblica. Esta promesa incluye diversos temas, siendo uno de los más sobresalientes la posesión de la Tierra de Canaán, junto a la multiplicación de la descendencia y la lejana y oscura figura del Mesías, cuya identidad irá aclarándose gradualmente. Para un seminómada como

Abrahán no existe meta más preciada que ser propietario exclusivo del suelo por el que vaga sin poseerlo y llegar a formar un pueblo numeroso y poderoso para defender los derechos sobre esa tierra.

El primer paso para empezar a hacer realidad lo que hasta entonces había sido sólo promesa, es la compra de un campo con la cueva de Makpelá en Hebrón, para el sepelio de Sara y los demás miembros del clan. La Biblia da gran importancia simbólica a este acontecimiento (Gn 23,1-20; 25,9-10; y 50,12-13). Un segundo peldaño puede ser el entierro de Jacob, que es trasladado solemnemente desde Egipto (Gn 50,4-14). Pero la idea de la Tierra Prometida adquiere todo su valor cuando el pueblo de Israel en bloque, conducido por Moisés, huye de Egipto y se pone en camino, a través del desierto, hacia la Tierra de Canaán. La larga estancia en el desierto como «paso», purificación y preparación «ascética» para tomar posesión feliz de la Tierra se convierte en la historia de Israel en un nuevo símbolo. Por fin, se reparte la tierra y se toman medidas para que esa repartición permanezca siempre equitativa y para que el pueblo guarde la vieja alianza del Sinaí.

Pero hay unos enemigos de la posesión de la Tierra que no han desaparecido con la conquista. La lucha interminable con los pueblos de Canaán y su entorno es el argumento histórico de la época de los jueces y de la monarquía. Sólo si el pueblo es fiel a la alianza, Yahvé cumplirá plenamente su promesa. Por fin, los pecados del pueblo obligan a Dios a tomar la decisión de arrancarlos de la Tierra y enviarlos al destierro. Pero la promesa continúa; Yahvé perdona a su pueblo y lo devuelve a la Tierra Prometida. La historia ha de repetirse de nuevo y –ya en el NT– los evangelios hacen aún referencia a la amenaza de una nueva destrucción de Jerusalén, seguida del destierro.

A lo largo de toda esta azarosa historia, la Tierra se ha presentado siempre, en primer lugar, como signo de felicidad. Mirada desde el desierto, es una tierra rica, cubierta de pastos y de flores, la tierra que mana leche y miel (Ex 3,8; Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 6,3; Jos 5,6, etc.), cuya posesión física es símbolo de tranquilidad. Por eso, cuando Israel llegue a la meta de su bienestar en tiempos de Salomón, se dirá que «Judá e Israel vivieron tranquilos, cada cual bajo su parra y su higuera, desde Dan hasta Beršeba» (1 Re 5,5; cf. 2 Re 18,32). En segundo lugar, el cumplimiento por parte de Dios de la promesa de posesión de la tierra es garantía del cumplimiento de las demás promesas, incluida la mesiánica, ya que el propio Mesías «comerá» leche y miel (Is 7,15).

Una vez cumplida la promesa mesiánica, el NT no dejará el tema de la Tierra desprovisto de contenido. A partir de este momento pasará a simbolizar la posesión de la felicidad, principalmente en la otra vida. Es la Jerusalén celestial, a la que está destinado el nuevo pueblo de Dios, ese pueblo que, conducido por Cristo, camina a través del desierto del mundo hacia la posesión plena del nuevo cielo y la nueva tierra. Este es, por ejemplo, el tema que desarrolla la epístola a los Hebreos. La descripción

de la Nueva Tierra y la Nueva Jerusalén aparece deslumbrante en el Apocalipsis.

VII. BIBLIOGRAFIA

En esta relación se presta particular atención a los libros escritos o al menos traducidos al español.

Para la geografía de Palestina es fundamental la obra de Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A historial Geography* (Londres ^{2}1962). Sigue siendo un libro clásico y útil la obra de F. M. Abel, *Géographie de la Palestine,* 2 vols. (París 1932-38). Lo mismo hay que decir del de G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Valencia 1985).

Respecto a los atlas de Palestina, podemos citar el de J. de Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid 1963); el de Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Madrid 1966); el de J. H. Paterson / D. J. Wiseman, *Nuevo Atlas Bíblico* (Miami 1986); el de Selecciones del Reader's Digest, *Atlas de la Biblia* (México 1983), el de G. E. Wright / G. V. Alson, *Atlas histórico Westminster de la Biblia* (Casa Bautista de publicaciones; Miami ^{2}1974; distribución: Barcelona), y el *Atlas bíblico Oxford* (Madrid 1989). Es muy útil, pero aún no está editado en español, el de Y. Aharoni / M. Avi-Yonah, *The MacMillan Bible Atlas* (N. York ^{2}1977). Una obra que no atiende sólo al tema geográfico sino también al histórico, arqueológico, etc. de todo el Próximo Oriente relacionado con la Biblia, y que sigue siendo muy recomendable, es la de M. Noth, *El Mundo del Antiguo Testamento* (Madrid 1976). Por sus inevitables y constantes referencias geográficas y arqueológicas para la etapa más antigua de la historia de Israel, hay que recomendar encarecidamente a R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* 2 vols. (Madrid 1975). Como guía práctica del país con vistas a los monumentos, la obra más al día es J. Murphy-O'Connor, *Guide archéologique de la Terre Sainte* (París 1982). Una obra española excelente que, además de atender a los problemas geográficos y arqueológicos, da una visión coherente de la teología de Tierra Santa, es A. González Lamadrid, *La fuerza de la Tierra (Geografía, Historia y Teología de Palestina)* (Salamanca 1981).

Capítulo II
ARQUEOLOGIA BIBLICA

I. NOCIONES GENERALES Y TECNICAS

La arqueología es, como indica su etimología, la ciencia que estudia la antiguedad, pero no a través de los relatos históricos o de los textos conservados, sino de los restos materiales dejados por el hombre en su ocupación de la tierra, sean éstos ruinas de construcciones u objetos de uso. Se comprenderá fácilmente que la arqueología esté necesariamente vinculada a la tierra y que para su normal desarrollo precise de la práctica de excavaciones.

El hombre, al ocupar un lugar, extenso o reducido –lo que está en función del número de ocupantes–, se comporta normalmente de acuerdo con lo que podríamos llamar dos «leyes». La primera se refiere a la *acumulación* de sus estructuras y objetos. Si precisa de nuevas construcciones, generalmente no destruye del todo las viejas, sino que en parte las reutiliza o, por lo menos, explana el suelo a cierta altura, dejando enterrados los cimientos y restos de las antiguas. A su vez, los objetos inservibles y otros detritus de ocupación suelen permanecer perdidos o enterrados no lejos del sitio donde se utilizaron o, cuanto menos, en un cercano basurero «ad hoc». La segunda «ley» nos habla de una *recurrencia* de habitación. Hay en el comportamiento humano algo que impulsa al grupo a volver a establecerse en los mismos lugares en que lo hicieron sus antepasados, y en ello sin duda influyen las condiciones favorables del lugar escogido. Estas dos leyes etológicas determinan la existencia de «yacimientos arqueológicos», lugares donde aparecen restos de construcciones y objetos, debidos a una intensiva ocupación humana, por lo general durante muchas generaciones.

Naturalmente, los restos de las distintas épocas de ocupación en un yacimiento están «estratificados» en distintos niveles, algu-

nos solamente diferenciables de los otros por las huellas debidas a la acción del hombre que construyó y arregló el espacio en cada «momento» y, en otros casos, a la misma naturaleza geológica de la tierra de cada estrato. Desde luego, los más profundos corresponden a épocas más antiguas, y los más superficiales a los períodos más recientes. Resulta, pues, que la estratigrafía de un yacimiento arqueológico es –según una frase conocida– como las páginas de un libro, donde se encuentra documentada la historia de los pueblos que allí habitaron, cuya cronología va de más profundo a menos. Conviene señalar, no obstante, que los estratos de un yacimiento no tienen por qué ser necesariamente horizontales ni todos del mismo espesor, pues una y otra circunstancia dependen de la naturaleza del terreno y del tipo de ocupación, así como de la intensidad de ésta y de su duración en cada etapa. El paso de un estrato a otro puede deberse a distintas causas geológicas, catastróficas de carácter humano (como destrucciones o guerras) o al simple abandono del lugar durante algún tiempo.

El ejemplo más típico de yacimiento en el Próximo Oriente es el «tell». Se trata de una colina, en la mayoría de los casos no natural, sino de origen humano, debida al asentamiento continuado de gentes en el lugar, cuyas poblaciones, una y otra vez destruidas, fueron reedificadas sobre las antiguas, «allanando» el terreno. Este proceso, continuado durante siglos y aun milenios, da lugar a la existencia material de una colina característica. Sus estratos inferiores están a veces por debajo del nivel actual del valle, si es que éste se ha rellenado posteriormente de sedimentos, y si la primitiva población no estaba asentada sobre alguna loma natural, como a veces sucede. La persistencia en la ocupación humana de uno de estos «tell» suele deberse, aparte de otros factores de carácter cultural, a la existencia de alguna fuente de agua potable en los alrededores y a condicionamientos de carácter estratégico, especialmente relacionados con rutas naturales y pasos obligados. Hay ejemplares, como Tell es-Sultan (Jericó), cuya altura «artificial» se eleva a más de 15 m., y otros, como Meguiddó, cuyo número de estratos bien diferenciados es superior a veinte.

Hay que tener en cuenta, además, una tercera «ley» del comportamiento humano para «entender» los fundamentos del método arqueólogico. Se trata de la tendencia innata en el hombre a cambiar parcialmente las formas de sus construcciones o de su ajuar, conforme pasa el tiempo; es lo que se llama vulgarmente «la moda». Esta circunstancia es fundamental para los estudios arqueológicos, pues en ella se basan los esquemas de cambios cultu-

rales a lo largo de una cronología. De hecho, la comparación de los «niveles» y su posición dentro de la estratigrafía del yacimiento, junto con la cambiante variedad de formas de un estrato a otro, es lo que permite «fijar» los períodos. Además, hay que comparar varios yacimientos entre sí para salvar el obstáculo –que puede y suele darse– de que cada yacimiento no tenga representados «todos» los períodos y necesite ser suplido por otro más completo en lo que a determinadas épocas se refiere.

Existe una arqueología histórica y una arqueología prehistórica. La primera se refiere a épocas de la antigüedad de las que se conocen datos a través de la historia y de la literatura. La segunda atiende a las etapas más antiguas, de las que no se tiene ningún dato, por ser anteriores al conocimiento de la escritura. Evidentemente, el paso de la arqueología prehistórica a la histórica varía de una región a otra del mundo. En España, por ejemplo, la historia comienza en la región cantábrica con la conquista romana de Augusto entre los años 29-19 a. C., mientras que en Andalucía comienza mil años antes, con la llegada de los fenicios. Por lo que a Palestina se refiere, la prehistoria abarca tan solo la Edad de Piedra (Paleolítico y Neolítico), mientras que las Edades del Bronce y del Hierro entran ya en la etapa histórica, pues hay documentación escrita de la época. Por el contrario, en la Europa atlántica y central las Edades del Bronce y del Hierro son aún plena prehistoria.

Conviene además llamar la atención sobre un hecho que se desprende de cuanto hasta aquí se ha expuesto. La arqueología requiere la aplicación de una sofisticada técnica de excavaciones para poder recuperar todos los datos con exactitud, sin confundir estratos ni épocas. No se trata, pues, sencillamente de descubrir ruinas monumentales o recuperar objetos preciosos, como ocurría en el siglo XIX, en los comienzos del desarrollo de la ciencia arqueológica. Es necesario estudiar cuidadosamente todas las implicaciones y consecuencias que se deducen de la posición espacial y cronológica de los distintos hallazgos. Por modestos que éstos parezcan, pueden no ser de menos valor para la ciencia que los descubrimientos espectaculares. Por eso la excavación arqueológica no está al alcance de cualquiera, sino tan sólo de estudiosos muy especializados y de gran experiencia.

La arqueología no sólo posee medios para determinar la cronología *relativa* («esto pertenece a un período más antiguo o más moderno que aquello»), derivados de la comparación de varios yacimientos entre sí, sino que también posee medios para una

datación *absoluta* («esto es aproximadamente del año tal»). Las inscripciones que puedan hallarse en el yacimiento o la identidad manifiesta entre las ruinas u objetos descubiertos y su descripción en las antiguas fuentes literarias son datos cronológicos para la arqueología histórica. Pero la técnica moderna ofrece además métodos que pueden aplicarse indistintamente para la arqueología histórica o prehistórica. Tal es el caso de la datación por el C-14, fundada en el análisis radiológico de la materia orgánica aparecida en el yacimiento. Estas fechas son servidas por los laboratorios atómicos, incluso con la consignación del margen de error derivado de las condiciones de la muestra. Así, por ejemplo, el análisis de materia orgánica, procedente del viejo «estrato de la torre» de Jericó (Neolítico Precerámico A) dio este dato: 10.300 ± 200 B.P. (BM-106). Lo que quiere decir que es 10.300 años antes del presente (éste es siempre teóricamente el año 1950), es decir, 8350 a. C., más o menos 200 años de error, siendo BM-106 los datos identificativos de la muestra y del laboratorio que realizó el estudio, en este caso: muestra n.º 106 del British Museum Research Laboratory.

Otros procedimientos propios de la arqueología actual son el paleomagnetismo para la cerámica, el análisis del flúor para los huesos y el radioanálisis de potasio-argón para ciertos sedimentos de origen volcánico, todos ellos con fines cronológicos. Igualmente, el análisis sedimentológico de los estratos, su contenido en granitos de polen, el estudio botánico de las semillas o restos de plantas, el análisis minucioso de los huesos, etc., con fines de tipo ambiental, es decir, para conocer el medio climatológico y físico en que se desarrolló una cultura. Esto a veces implica también aportaciones de carácter cronológico, si se trata de períodos bien conocidos por la geología o paleoclimatología.

II. EL METODO ARQUEOLOGICO

Desde el punto de vista práctico, el arqueólogo que trabaja en Oriente debe poseer un conocimiento muy especializado. No basta con que domine las técnicas de la arqueología en general o conozca la arqueología de otras partes del mundo (Europa, América...). Todo esto le puede ser muy útil, pero no le basta. Debe tener una gran preparación sobre el Próximo Oriente, no sólo dominando la extensa bibliografía al respecto (libros y sobre todo revistas), sino también conociendo directamente en museos y colecciones los objetos que han aparecido en otras excavaciones: utensilios de sílex,

piezas de cerámica en toda la gama de sus variedades, objetos de adorno, como collares, etc., piezas metálicas... Sus conocimientos no deben restringirse a una determinada época, en la que dicho arqueólogo se considere especialista, sino que, aunque en menor grado, deben abarcar todos los períodos de la antigüedad, pues puede ocurrir que en el yacimiento por él excavado no aparezcan precisamente los objetos de la época que él pretendía encontrar y sí otros de distintos períodos. Y, en todo caso, para llegar a la capa donde están los objetos y las estructuras que él busca –digamos por vía de ejemplo, del Bronce Antiguo–, es preciso excavar previamente los estratos correspondientes al Hierro, al Bronce Reciente y al Bronce Medio.

Al arqueólogo se le exige competencia para hacer bien su excavación, aunque no se refiera a temas de su estricta especialidad. Sólo en el estudio ulterior y en la publicación de las piezas puede el arqueólogo ceder esa parcela a un colega especialista. Pero el descubrimiento, identificación e interpretación de la misma los tuvo que hacer el arqueólogo excavador, aunque ni él ni ningún otro de su equipo fueran especialistas –siguiendo el ejemplo– en la Edad del Hierro. Además, el arqueólogo de Oriente debe conocer el país, las costumbres, la ambientación, el clima, la naturaleza de las tierras donde excava, la topografía, etc. Un arqueólogo preparado para excavar en Oriente no se forma de la noche a la mañana, sino tras largos estudios y experiencia y, aun así, difícilmente sin la ayuda de un buen maestro.

Si la excavación no se hace en un yacimiento arqueológico ya conocido y excavado años atrás por algún equipo científico que publicó debidamente el resultado de sus investigaciones, el arqueólogo tiene que comenzar por buscar su propio yacimiento, lo que suele realizar en campañas previas de prospecciones. Es lo que en la terminología inglesa se llama *survey*. Si lo que se pretende encontrar es un yacimiento prehistórico, hay que ir a zonas de cuevas o a las orillas de los lagos y los ríos, con el fin de localizar lugares apropiados. Si se trata de hallar yacimientos de la Edad del Bronce o del Hierro, habrá que buscar el «tell», observando el paisaje para distinguir las colinas naturales de las que no lo son. Si buscamos yacimientos de épocas más recientes, como helenísticos y romanos, éstos suelen dejar ruinas a simple vista sobre el terreno; es lo que los árabes del campo llaman un *khirbet* y a veces lo designan como un *deir* (convento), porque suponen que se trata de una antigua habitación de monjes. Frecuentemente están en lo alto de cerros naturales o en conexión con poblaciones actuales. En

todo caso, para localizar yacimientos de épocas históricas es necesario cotejar las fuentes literarias antiguas, con el fin de comprobar los pueblos y ciudades que, situados en determinadas zonas, están aún por descubrir, y los acontecimientos históricos relacionados con ellos, así como la estrategia del lugar (comunicaciones, recursos, etc.), todo lo cual puede servir de pista importante. Al inspeccionar el terreno hay que fijarse en el suelo para recoger pequeños restos que suelen hallarse esparcidos por el mismo y que constituyen en definitiva el indicio más seguro de que se trata de un yacimiento. Si es prehistórico, habrá sobre todo sílex tallados; si se trata de una población de época histórica, abundarán pequeños trocitos de cerámica que un experto puede atribuir enseguida con seguridad a un determinado período. Lo probable será entonces que no todos esos fragmentos pertenezcan a la misma época, sino que unos sean de la Edad del Hierro y, otros, por ejemplo, del Bronce Medio. Esto puede indicarnos que estamos en presencia de un verdadero tell.

Una vez localizado el yacimiento, o escogido entre varios posibles el más prometedor, y después de la organización logística de la expedición (contactos con la población local, instalaciones, aprovisionamiento, mano de obra, etc.), se procede a la campaña de excavaciones propiamente tal. Antiguamente, un arqueólogo podía tener el coraje o la necesidad de afrontar él solo la dirección y responsabilidad de los trabajos científicos en una expedición arqueológica. Hoy en día esto es impracticable y, en cualquier caso, desaconsejable. El director debe contar con un equipo científico de personas cualificadas, e incluso en muchos casos compartir la propia dirección con otros arqueólogos. En este equipo habrá también topógrafos, fotógrafos, arqueólogos postgraduados en vías de especialización, estudiantes y, a poder ser, un geólogo, un químico, un zoólogo y un botánico, además de un epigrafista si se trata de un yacimiento de época histórica.

La excavación debe ir precedida de un levantamiento topográfico del yacimiento que permita la localización precisa sobre el plano de los trabajos y hallazgos que han de realizarse. Para esto suele emplearse el método de cuadrículas, designadas con un número (sobre la abscisa) y una letra (sobre la ordenada). Estas cuadrículas pueden tener una extensión mayor o menor, de acuerdo con las dimensiones del yacimiento. En arqueología prehistórica las cuadrículas suelen tener un metro cuadrado; para períodos más modernos pueden utilizarse de nueve metros cuadrados. Na-

turalmente, dentro de cada cuadrícula han de hacerse todas las subdivisiones y localizaciones que se precisen.

El trabajo de excavación propiamente tal debe realizarse con sumo cuidado y de acuerdo con toda una serie de técnicas en las que aquí ahora no podemos entrar. Baste decir que en arqueología prehistórica no suelen utilizarse picos, sino pequeñas piquetas, cuchillos, brochas y hasta insufladores. Estas técnicas se aplican también al resto de la arqueología cuando lo requieren las circunstancias.

En el proceso de excavación se emplean dos métodos. El llamado de «excavación en vertical» consiste en la realización de zanjas profundas, lo suficientemente anchas para asegurar su estabilidad y que proporcionen una abundancia relativa de restos. Este método tiene la ventaja de que permite controlar sobre las paredes la estratigrafía, es decir, la superposición de las diversas capas que corresponden a las distintas épocas de habitación en el yacimiento. Tiene, en cambio la enorme desventaja de que apenas permite reconstruir el ambiente en que se desenvolvía la vida en cada una de esas ocupaciones. Por el contrario, la «excavación en horizontal» pone a la vista grandes extensiones de yacimiento y permite comprobar cómo eran las condiciones y modalidades de habitabilidad del poblado. Tiene, sin embargo, la desventaja de presentar cada vez un solo momento de su historia (una ocupación) y ofrece el peligro de confundir con mayor facilidad los distintos estratos al carecer de cortes estratigráficos inmediatos.

Para obviar estas dificultades se suelen combinar ambos métodos, haciendo en ciertas partes del yacimiento zanjas que permitan determinar la estratigrafía, reservando otras áreas para la excavación extensiva, a fin de contemplar en su conjunto la estructura de las edificaciones. Esto suele hacerse en terrazas, cada una de las cuales corresponde a un momento cronológico distinto. Por eso el profano que visita las excavaciones de un tell tiene a veces dificultad para «entender» las ruinas, y ello, porque cada área puede pertenecer a etapas distintas en la ocupación del poblado.

A su vez, hay que tener en cuenta que, en la excavación «horizontal», la horizontalidad no debe entenderse geométricamente, sino en el sentido de seguir «un piso natural de ocupación», que obviamente ha de tener sus irregularidades, como lo tiene la superficie actual de cualquier ciudad o pueblo (cuestas, declives, etc.). Además, un factor esencial en la arqueología es el hecho de que toda excavación de un yacimiento habitado durante mucho tiempo supone necesariamente una destrucción, por lo cual, al profundi-

zar para descubrir capas o niveles más antiguos, hay que desmontar las ruinas de etapas más modernas. Por eso, el arqueólogo debe levantar planos de todo lo que excava, situando las ruinas y los objetos hallados tanto en profundidad como en extensión, de acuerdo con las coordenadas cartesianas. Así, aun después de destruido el estrato, éste puede ser reconstruido e interpretado en cualquier momento por los arqueólogos del futuro. La comparación, muchas veces aducida, de que el arqueólogo es como un lector de un viejo códice que precisara romper cada hoja que lee es rigurosamente exacta. En arqueología no se puede pasar a la siguiente página (profundizar un estrato más) sin destruir el anterior; de ahí la responsabilidad de que esa hoja, destinada a la destrucción, deba ser correctamente leída y escrupulosamente reflejada en los planos, sin que se pierda la información que contenía.

La labor del arqueólogo no se agota con el proceso de excavación. Se calcula que un mes de excavación cuidadosa y lenta representa por lo menos un año entero dedicado a los trabajos de laboratorio sobre los materiales recuperados en la misma. En efecto, los objetos hallados, debidamente etiquetados y empaquetados, pasan al laboratorio, donde serán sometidos a esmerada limpieza, reconstrucción (pegando, por ejemplo, los fragmentos cerámicos de una vasija), siglado para su identificación, dibujo y fotografía, análisis físico o químico en su caso, y finalmente estudio, clasificación y comparación con objetos similares procedentes de otros yacimientos. La síntesis de estos datos y de todos los recogidos en planos, anotaciones, etc. en el proceso de la excavación constituye el objeto de la monografía arqueológica, de la cual suele darse algún avance parcial (*rapport* preliminar) en una revista de la especialidad. Así se explica que las monografías se retrasen muchos años e incluso que, a veces, ocurra el fallecimiento del director de una excavación antes de la publicación de su trabajo. Todo esto, sin contar las investigaciones propias de los epigrafistas y filólogos que tienen que leer y estudiar las inscripciones halladas en una excavación: sobre piedra, sobre objetos metálicos, en vasijas de cerámica, en ladrillos (las famosas «tabletas») y más raramente en papiros y pergaminos.

III. PERIODOS ARQUEOLOGICOS

1. Prehistoria

Como ya hemos dicho, en Palestina la prehistoria equivale exclusivamente a la Edad de Piedra. Esta se divide en Paleolítico, Mesolítico, Neolítico y Calcolítico. Cada uno de estos grandes períodos presenta, a su vez, múltiples subdivisiones. Expondremos muy sucintamente las características de tales períodos en el país, aludiendo a los hallazgos más conocidos.

a) Paleolítico.

Los restos más antiguos que se conocen en Palestina, atribuidos al Paleolítico Inferior, datan de una antigüedad no inferior a los 700.000 años: fueron descubiertos en el yacimiento de Ubeidiya, al sur del lago de Genesaret. Hay instrumentos muy toscos de sílex y algunos restos humanos de gran primitivismo. La industria llamada Achelense, con hachas de mano en sílex, cuidadosamente talladas por ambas caras, aparece preferentemente en los yacimientos de Evron y de la Cueva de Tabun en el Carmelo. Pero también se han descubierto restos en la cueva de Umm Qatafa en el Desierto de Judá.

Durante el Pleistoceno se producen en la zona del Próximo Oriente ciertos fenómenos climatológicos que dan origen a períodos muy húmedos, llamados «pluviales», separados por otros de clima seco, llamados «interpluviales». Ambos se corresponden a lo que en Europa y otras regiones templadas se designa con el nombre de períodos glaciares e interglaciares. En el último interpluvial, hace más de 125.000 años, aparece un tipo peculiar de industria del sílex, que presagia nuevos cambios. Se trata del Yabrudiense y del Amudiense. Por entonces, y sobre todo durante la primera mitad del último pluvial, es cuando tiene lugar el desarrollo de una importante cultura, conocida con el nombre de Levalloiso-Musteriense, con utensilios de piedra de dimensiones más reducidas y de retoque más esmerado (son preferentemente las llamadas «puntas» y «raederas»). Los yacimientos más importantes de esta etapa, conocida también con el nombre de Paleolítico Medio, son las cuevas de Tabun, Skhul y Kebara en el Carmelo, y la de Qafzeh en Nazaret.

Particular importancia revisten los hallazgos de esqueletos humanos de esta época, famosos por presentar caracteres interme-

dios o híbridos entre el hombre de Neanderthal y el *Homo sapiens sapiens*, cuyo tipo más representativo en Europa es el de Cro-Magnon. Los hallazgos se localizan en las citadas cuevas de Tabun, Skhul, Qafzeh, Kebara y en las de Amud y Zuttiyeh, cerca del lago de Genesaret, y pertenecen a más de treinta individuos del tipo conocido como *Homo sapiens palestinensis.*

En el Paleolítico Superior tiene lugar un pujante desarrollo de la cultura de los pueblos cazadores, que poseen una cuidada industria de hojas de sílex bien retocadas y de utensilios óseos. Los yacimientos se sitúan tanto en el norte de Palestina (principalmente la cueva de El-Wad y Kebara en el Carmelo, y Qafzeh en Nazaret), como en el Desierto de Judá (El Khiam y Erq el-Ahmar en Wadi Khareitun) y el Négueb (Boker, Ein Aqev y En-Avdat). La cultura predominente es el Auriñaciense con fuertes peculiaridades regionales. Al final aparece una facies local, llamada Atlitiense. El Paleolítico Superior está comprendido entre el 33000 y el 14000 a. C.

b) Mesolítico.

El Mesolítico representa un período de transición en el que la industria de sílex se caracteriza por su utillaje minúsculo y muy cuidado (microlitos). Se presta singular atención a la recolección del trigo silvestre como base económica de varios grupos y se realizan los primeros ensayos claros de asentamiento en aldeas. Comprende principalmente las culturas Kebariense y Natufiense, siendo esta última un momento de gran auge cultural, con la realización incluso de notables obras de arte en pequeñas esculturas y el sepelio cuidadoso y ritual de los muertos, de los que se han hallado restos pertenecientes a más de 350 individuos en distintos yacimientos. La cronología va del 13000 al 8300 a. C. Los yacimientos más famosos son: Ein Gev, Kebara, Nahal Oren y El Khiam para el Kebariense; y El-Wad, Ain Mallaha y Hayonim para el Natufiense.

c) Neolítico.

Los comienzos del Neolítico marcan una etapa cualitativamente distinta en la historia de la humanidad, en la que se ponen los cimientos de la posterior civilización. El Neolítico se caracteriza por una revolución económica que implica la transformación de una sociedad recolectora de alimentos en una sociedad productora,

lo que se consigue a través de la ganadería y la agricultura, que suponen la domesticidad de animales y plantas. Este espectacular cambio determina el crecimiento y desarrollo interno de los grupos humanos, que comienzan a crear verdaderas poblaciones. En ellas tiene lugar una floreciente vida industrial, con claras atenciones al aspecto religioso y preocupaciones de carácter estratégico. Todo ello implica el desarrollo de la arquitectura y de ciertas técnicas especiales para la fabricación de objetos. Las principales especies domésticas, en cuanto a las plantas, son el trigo, la cebada y las lentejas; y, por lo que a los animales se refiere, la cabra, la oveja y posteriormente el cerdo.

El Neolítico se divide en Precerámico y Cerámico: su distintivo más característico es el empleo o no del barro cocido. Contra lo que cabría suponer, el Neolítico Precerámico, que va desde el 8300 hasta el 6000 a. C. (dividido a su vez en dos: A y B), supone en Palestina una etapa de mayor auge cultural que el propio Neolítico cerámico (también dividido en A y B), el cual se extiende del 6000 al 4000 a. C.

Los yacimientos del Precerámico más famosos son Jericó, Nahal Oren, El Khiam, Salibiya, Beidha, Ain Ghazal, Beisamun y Abu Gosh. En el Neolítico Precerámico A, Jericó era ya una «ciudad» amurallada con al menos una torre circular al interior de 8,5 m. de altura. En el B, los cráneos, convertidos en retratos de los difuntos mediante una artística aplicación de yeso u otras materias, eran piadosamente enterrados bajo los ricos suelos de las casas, a veces revocados de colores. Los mejores yacimientos del Neolítico Cerámico son el propio Jericó y Sha'ar ha Golan en la confluencia del Yarmuk con el Jordán. La cerámica de estas gentes, muy basta, se reduce a grandes cuencos y jarras, a veces decorados combinando los colores rojizos con otros cremosos. Posteriormente aparece la decoración de incisiones en bandas. La arquitectura es de calidad muy inferior a la de sus predecesores y sin sentido del urbanismo.

d) Calcolítico.

El último período de la Edad de la Piedra es el Calcolítico, en el que se utilizan ya, junto a los utensilios de piedra, los primeros objetos de cobre. La cerámica es de buena calidad, bien cocida, a veces con decoración de impresiones e incisiones o con pinturas geométricas. Tiene formas más variadas, algunas de ellas incluso muy originales, como la llamada «jarra de pájaro», que se cree utilizada para fabricar mantequilla. Por su parte, los poblados,

dios o híbridos entre el hombre de Neanderthal y el *Homo sapiens sapiens,* cuyo tipo más representativo en Europa es el de Cro-Magnon. Los hallazgos se localizan en las citadas cuevas de Tabun, Skhul, Qafzeh, Kebara y en las de Amud y Zuttiyeh, cerca del lago de Genesaret, y pertenecen a más de treinta individuos del tipo conocido como *Homo sapiens palestinensis.*

En el Paleolítico Superior tiene lugar un pujante desarrollo de la cultura de los pueblos cazadores, que poseen una cuidada industria de hojas de sílex bien retocadas y de utensilios óseos. Los yacimientos se sitúan tanto en el norte de Palestina (principalmente la cueva de El-Wad y Kebara en el Carmelo, y Qafzeh en Nazaret), como en el Desierto de Judá (El Khiam y Erq el-Ahmar en Wadi Khareitun) y el Négueb (Boker, Ein Aqev y En-Avdat). La cultura predominente es el Auriñaciense con fuertes peculiaridades regionales. Al final aparece una facies local, llamada Atlitiense. El Paleolítico Superior está comprendido entre el 33000 y el 14000 a. C.

b) Mesolítico.

El Mesolítico representa un período de transición en el que la industria de sílex se caracteriza por su utillaje minúsculo y muy cuidado (microlitos). Se presta singular atención a la recolección del trigo silvestre como base económica de varios grupos y se realizan los primeros ensayos claros de asentamiento en aldeas. Comprende principalmente las culturas Kebariense y Natufiense, siendo esta última un momento de gran auge cultural, con la realización incluso de notables obras de arte en pequeñas esculturas y el sepelio cuidadoso y ritual de los muertos, de los que se han hallado restos pertenecientes a más de 350 individuos en distintos yacimientos. La cronología va del 13000 al 8300 a. C. Los yacimientos más famosos son: Ein Gev, Kebara, Nahal Oren y El Khiam para el Kebariense; y El-Wad, Ain Mallaha y Hayonim para el Natufiense.

c) Neolítico.

Los comienzos del Neolítico marcan una etapa cualitativamente distinta en la historia de la humanidad, en la que se ponen los cimientos de la posterior civilización. El Neolítico se caracteriza por una revolución económica que implica la transformación de una sociedad recolectora de alimentos en una sociedad productora,

lo que se consigue a través de la ganadería y la agricultura, que suponen la domesticidad de animales y plantas. Este espectacular cambio determina el crecimiento y desarrollo interno de los grupos humanos, que comienzan a crear verdaderas poblaciones. En ellas tiene lugar una floreciente vida industrial, con claras atenciones al aspecto religioso y preocupaciones de carácter estratégico. Todo ello implica el desarrollo de la arquitectura y de ciertas técnicas especiales para la fabricación de objetos. Las principales especies domésticas, en cuanto a las plantas, son el trigo, la cebada y las lentejas; y, por lo que a los animales se refiere, la cabra, la oveja y posteriormente el cerdo.

El Neolítico se divide en Precerámico y Cerámico: su distintivo más característico es el empleo o no del barro cocido. Contra lo que cabría suponer, el Neolítico Precerámico, que va desde el 8300 hasta el 6000 a. C. (dividido a su vez en dos: A y B), supone en Palestina una etapa de mayor auge cultural que el propio Neolítico cerámico (también dividido en A y B), el cual se extiende del 6000 al 4000 a. C.

Los yacimientos del Precerámico más famosos son Jericó, Nahal Oren, El Khiam, Salibiya, Beidha, Ain Ghazal, Beisamun y Abu Gosh. En el Neolítico Precerámico A, Jericó era ya una «ciudad» amurallada con al menos una torre circular al interior de 8,5 m. de altura. En el B, los cráneos, convertidos en retratos de los difuntos mediante una artística aplicación de yeso u otras materias, eran piadosamente enterrados bajo los ricos suelos de las casas, a veces revocados de colores. Los mejores yacimientos del Neolítico Cerámico son el propio Jericó y Sha'ar ha Golan en la confluencia del Yarmuk con el Jordán. La cerámica de estas gentes, muy basta, se reduce a grandes cuencos y jarras, a veces decorados combinando los colores rojizos con otros cremosos. Posteriormente aparece la decoración de incisiones en bandas. La arquitectura es de calidad muy inferior a la de sus predecesores y sin sentido del urbanismo.

d) Calcolítico.

El último período de la Edad de la Piedra es el Calcolítico, en el que se utilizan ya, junto a los utensilios de piedra, los primeros objetos de cobre. La cerámica es de buena calidad, bien cocida, a veces con decoración de impresiones e incisiones o con pinturas geométricas. Tiene formas más variadas, algunas de ellas incluso muy originales, como la llamada «jarra de pájaro», que se cree utilizada para fabricar mantequilla. Por su parte, los poblados,

aunque sin estar amurallados, presentan una buena concentración de casas. Estas son, por lo general, de planta cuadrangular o trapezoidal, algunas con las paredes pintadas representando pájaros, estilizaciones humanas o temas astrales, como sucede en Teleilat Ghassul en el valle del Jordán. En otras ocasiones se trata de cerros poblados de construcciones semisubterráneas, como en Abu Matar, cerca de Beršeba.

La economía estaba basada no sólo en el pastoreo y el cultivo de cereales, sino también en el de árboles frutales, como el olivo. Respecto a las prácticas funerarias sabemos que utilizaban arquetas de cerámica en forma de casas con tejado a dos aguas, como osarios, tal y como han aparecido en Hederah, en la llanura costera.

La cronología de esta importante etapa va desde el año 4000 al 3200 a. C.

2. *Edad del Bronce*

Hay un breve período de transición, llamado por K. Kenyon, Protourbano A, B y C, por el hecho de que sus gentes ocuparon la mayoría de lo que después serán los grandes tell, si bien paradójicamente carecían de todo sentido urbanístico y eran poco más que nómadas recién asentados. Inmediatamente después se inicia el Bronce Antiguo, comúnmente conocido por las siglas EB (Early Bronze), del que se distinguen hasta cuatro fases identificadas con números romanos. El EBI va del 3100 al 2850; el EBII, del 2850 al 2650; el EBIII, del 2650 al 2350; el EBIV, del 2350 al 2200 a. C. Después tenemos el llamado «Período Intermedio» (Early-Middle = EM) entre el 2200 y 1900 a. C.

Viene a continuación el Bronce Medio (MB = Middle Bronze), en el que se distinguen dos fases: MBI, entre el 1900 y el 1800; y el MBII, entre el 1800 y el 1550 a. C. (Hay otra terminología, la de Albright, que llama MBI al Período Intermedio; MBIIA al MBI y MBIIB al MBII). Finalmente tenemos el Bronce Reciente (LB = Late Bronze) con tres fases: LBI, del 1550 al 1400; LBIIA, del 1440 al 1300; y LBIIB, del 1300 al 1200 a. C.

a) El Bronce Antiguo.

Coincide con el comienzo de la época histórica (generalización de la escritura) y la llamada «revolución urbana». Se inician las verdaderas ciudades no sólo materialmente –grandes poblados con

un cierto sentido urbanístico y protegidos por un recinto amurallado–, sino políticamente en cuanto que la nueva ciudad-estado, con su estructura social y su diferenciación en clases, sustituye en buena medida al antiguo régimen tribal. Para este tiempo se han perfeccionado las técnicas agrícolas –se conoce el calendario–, que permiten no sólo la producción, sino el almacenamiento de recursos sobrantes. Va generalizándose progresivamente el empleo del metal, especialmente el bronce, que, al ser una aleación de mayor resistencia, desplaza al viejo cobre y supera con creces al sílex, pese a lo cual éste aún seguirá utilizándose durante mucho tiempo. Finalmente se desarrolla el comercio entre unos centros urbanos y otros, debido a los tipos de recursos sobrantes, bien sean alimenticios, de materias primas o de manufacturas.

Las ciudades, situadas en zonas propicias en función del acopio de recursos y del comercio, aparecen rodeadas de impresionantes murallas. En algunas ciudades, como Jericó, son de ladrillos sobre cimientos de piedra, murallas éstas cuyas múltiples destrucciones y reconstrucciones –en algunos puntos hasta diecisiete veces en una etapa de poco más de 200 años– son testimonio de la vida agitada de aquellas sociedades. En otros tell, como Tell el-Far'ah, eran de piedra. En el interior del recinto las casas solían ser de planta rectangular y frecuentemente con silos de ladrillos adosados. Llama particularmente la atención el gran altar de piedras levantado en Meguiddó, de forma troncocónica, con una altura conservada de 1,4 m. y un diámetro de 8 m., al que se llega por una escalinata. Estaba en medio de un complejo de edificios, y en sus alrededores aparecieron grandes cantidades de huesos de animales y fragmentos de cerámica, probablemente restos de los sacrificios.

La cerámica, por lo general, suele estar ya hecha a torno, especialmente al final del período. Su característica más acusada es el engobe rojo y la decoración en bandas a veces cruzadas. En cuanto a las formas hay que llamar la atención sobre las jarras, cuyas asas sobresalen por encima de la boca, las ánforas de una sola gran asa y los grandes recipientes con asas horizontales, que van a constituir un tipo insistentemente repetido a lo largo de toda esta etapa. En el EBIII se generaliza la cerámica tipo Khirbet Kerak, con vasos no hechos a torno, con un barnizado especial, de diversos colores por zonas (rojo, negro y grisáceo) y a veces decorados con estrías en relieve.

Los enterramientos se realizan en cuevas y son acompañados de ofrendas. Los cadáveres pueden haber sufrido remociones secundarias.

Los yacimientos más importantes del Bronce Antiguo son: Jericó, Meguiddó, Tell el-Far'a, Bet Šan, Ai y Bet Yerah (arab. Khirbet Kerak), este último al sur del lago de Generaset.

b) Período Intermedio.

Corresponde a la llamada invasión de los amorreos, gentes nómadas procedentes del este, que se van asentando en las ciudades de Palestina. Según algunos autores, se trataría de los «pereceos» de la Biblia, capa étnica superpuesta a los «cananeos», considerados como los habitantes de los «tell» del Bronce Antiguo. Sólo al final aparecerán los verdaderos amorreos o protoarameos, entre cuyos grupos pudo figurar, aunque ya en la etapa subsiguiente, el clan de los patriarcas bíblicos. Coincide la fase de que ahora tratamos con el primer Período Intermedio en la historia de Egipto, crisis feudal con invasiones de asiáticos, intercalada entre los imperios Antiguo y Medio, y asimismo con la invasión de los gutti en Mesopotamia.

Los restos palestinenses de la cultura de estos pastores nómadas, que destruyen las ciudades, se reducen en su mayoría a tumbas, ya que no reconstruyeron propiamente aquéllas, limitándose a vivir sobre sus ruinas y en su entorno, por lo que han dejado en general escasas huellas. Las tumbas son cámaras excavadas en la roca, en las que se penetra a través de un pozo. Las hay de diversos tamaños, pudiendo llegar la cámara hasta casi 4 m. de eje mayor, con una altura de su bóveda de dos metros y medio. Hay hasta cinco tipos distintos, no sólo por su forma y el estilo de enterramiento, sino también por el ajuar que portaban. Entre éste suele ser frecuente un tipo de daga o espada corta, a veces collares y alfileres de adorno personal y vasijas de cerámica muy características, así como lámparas de aceite. En las grandes vasijas, de forma más bien panzuda, siguen abundando las asas horizontales, mientras que aparece un nuevo tipo llamado de «tetera», por lo general de pasta negra con decoración blanca en zigzag.

Los yacimientos más importantes son Jericó, Bet Šan, Beit Mirsim (al suroeste de Hebrón) y Meguiddó, localidad donde hay restos de alguna construcción atribuidos con bastante probabilidad a este período, lo que resulta más bien excepcional.

c) El Bronce Medio.

Volvemos a una época de reconstrucción de las grandes ciudades e incluso a un fomento de la vida comercial que mira hacia el

Mediterráneo y a la construcción de puertos, como Akko, Dor, Yabné-Yan y Ascalón. Es también, en su segunda etapa, la época de la llegada de los hicsos con sus carros de combate. Las ciudades se amurallan con defensas de espectacular empaque: altos muros de enormes piedras (en Jericó se sigue utilizando el ladrillo), protegidos en su base por «glacis» o rampas pendientes, que impiden al asaltante acercarse al pie. Las entradas se refuerzan con las puertas llamadas de «doble o triple tenaza», que suponen dos o tres estrechamientos antes de penetrar en el interior. A pesar de todo esto, hay testimonios arqueológicos de que las defensas de las ciudades fueron varias veces destruidas.

El Bronce Medio no es sólo época de construcciones defensivas; también lo es de un considerable desarrollo urbanístico en el interior de la ciudades, con buenos edificios, calles (incluso con tiendas, en Meguiddó) y templos.

En la cerámica hay que señalar la presencia de jarros fusiformes de fondo apuntado, junto a los primeros vasos con pie, y las llamadas «botellas». A partir de los comienzos del MBII deja de usarse el barniz rojo. Las lámparas sufren una gran evolución, apuntando al tipo de una sola mecha, que después se hará universal.

Las tumbas colectivas, en grandes cuevas artificiales, van acompañadas de un rico ajuar que incluye no sólo vasijas o adornos personales, sino todo tipo de enseres domésticos (también muebles: camas, mesas y sillas).

La historia, indudablemente esplendorosa, de este período terminará con la conquista de Palestina por parte de los reyes de la XVIII dinastía egipcia. Los grandes yacimientos del MB siguen siendo Jericó, Meguiddó, Tell el-Far'a, Beit Mirsim, a los que hay que añadir Tell Ajjul para el MBI, y Tell Duweir y Tell Balata (Siquem) para el MBII, el primero en la costa al sur de Gaza y el segundo en la Šefelá al oeste de Hebrón, siendo ya sobradamente conocida y citada la localización del tercero.

d) El Bronce Reciente.

Corresponde esta nueva etapa a una época de control político de Palestina por parte de los reyes egipcios. La segunda fase coincide con las famosas cartas de Tell el-Amarna en tiempos de Amenofis IV. El final, con la llegada de los israelitas procedentes del desierto.

Las ciudades palestinas prosiguen su época de gran desarrollo.

En Meguiddó se construye el llamado «Palacio del Gobernador», con sus patios y su tesoro, así como el templo. Otros templos se construyen en Tell Duweir, Bet Šan, etc.

En cuanto al ajuar, hay que citar los artísticos marfiles de Meguiddó, que, en su mayoría, pertenecían a la decoración de pequeñas cajas. En cuanto a la cerámica hay que citar los bellos tipos de decoración bícroma, dividida en paneles con metopas de pájaros, peces o elementos geométricos. Es evidente su conexión con Chipre y Egipto. En la segunda etapa aparece la cerámica micénica, generalmente negra o al menos oscura y sigue la chipriota de color crema o gris con pintura negra. Hay jarras, copas y las llamadas «cantimploras», redondas y aplastadas, con dos asas.

Los yacimientos más conocidos son los ya citados estratos IX-VIIB de Meguiddó, Bet Šan IX-VII, Tell Duweir, Beit Mirsim, Jericó, Betel y Tell el-'Ajjul.

3. *Edad del Hierro*

Se divide este importante período de la arqueología palestina en dos grandes etapas: el Hierro I y el Hierro II, frecuentemente conocidos por las siglas I1 (Iron 1) y I2 (Iron 2). El primero, subdividido en A y B, abarca desde el 1200 al 1000 a. C.; en tanto que el segundo, subdivivido en A, B y C, va desde el 1000 a. C. hasta la conquista de Jerusalén por los babilonios en el 586 a. C.

a) Hierro I.

Se corresponde esta etapa con dos acontecimientos históricos importantes: la llegada de los filisteos («pueblos del mar»), que se establecerán en la costa sur, desde donde ejercerán su control y dominio sobre otras zonas del país; y el asentamiento definitivo de los israelitas y, consiguientemente, sus luchas con los otros pueblos habitantes de Palestina (época de los jueces). El final de esta etapa corresponde al comienzo de la monarquía israelita unida bajo Saúl.

Las ciudades cananeas continúan en su tradición, como Meguiddó VIIA-VIA, Bet Šan VI (de esta época es un templo en esta última localidad) y Guézer XIII-XI. Pero conviene llamar la atención sobre un complejo sistema de obras hidráulicas que por entonces empiezan a realizarse en ciertas ciudades, como el-Jib (Gabaón), Guézer y Jerusalén, y que veremos perfeccionado ya en el Hierro II, en estos sitios y en otras ciudades como Jasor y Meguid-

dó. En la mayoría de los casos se trata de un pozo que desde lo alto del tell permite descender a los habitantes sin salir de la muralla e ir mediante un túnel hasta la fuente, que se encuentra en el exterior y que podía ser convenientemente obstruida o camuflada para no ser vista. Aprovechándose de este paso subterráneo (probablemente el llamado «Pozo de Warren»), penetraron David y los suyos en la Jerusalén jebusea.

La cerámica característica de esta época es la filistea, producto local que imita formas y decoración chipriotas y rodenses. Es de color terroso y suele presentar como elementos decorativos en rojo o negro metopas con aves de largo cuello vuelto, motivos geométricos, sobre todo espirales, etc. Hay recipientes con un pitorro provisto de un colador que, según se cree, se utilizaban para la cerveza.

Los enterramientos filisteos típicos se hacían en una especie de sarcófagos de barro cocido, de forma antropoide, como los aparecidos en Bet Šan y en Tell el-Far'a, este último un yacimiento homónimo del ya tantas veces citado que se encuentra al sureste de Gaza.

b) Hierro II.

La fase A, que corresponde al siglo X a. C. y comprende la época de la monarquía unida (David y Salomón), suele ir a veces incluida dentro de la denominación Hierro I, por lo que se producen con frecuencia algunas confusiones en la bibliografía. Hay bastantes restos arquitectónicos en las ciudades palestinas del Hierro II, con algunos edificios cuyos pilares llevan los famosos capiteles protoeólicos. Especial atención presenta el nuevo sistema de amurallado, con dobles muros y dependencias entre ambos (casamatas), formidables puertas de cuádruple tenaza, protegidas por torres; tal es el caso de Jasor, Meguiddó y Guézer, las tres fortificadas por Salomón. Otras obras importantes, como los establos para 492 caballos de Meguiddó en el estrato VA, son del siglo IX a. C. De esta misma época es el palacio real de Samaría y otros edificios, donde se aprecia con claridad la técnica de construcción de muros con el sistema técnicamente denominado por los canteros de «soga y tizón». Para los edificios corrientes y su enclave urbanístico, quizás el yacimiento más representativo sea Tell el-Far'a (norte), donde se ven las famosas «casas de pilares», que existen a su vez en otras localidades como Jasor (VIII-VII) y que han aparecido en Transjordania (Tell el-Medeineh), ya en los comienzos del Hierro I.

Desde el punto de vista de los objetos, hay que llamar la atención sobre las placas de marfil de Meguiddó y de Samaría, y numerosos y ricos objetos de adorno. La cerámica sufre un cambio notable. Ya en la época de la monarquía unida aparece un tipo de vasija de color rojo oscuro, barnizada a mano, que recuerda las cerámicas del Bronce Medio. En tiempos de la monarquía dividida se da una cerámica rojiza de poca calidad con rayas de barniz o, más raramente, de pintura negra o grabadas.

c) Períodos persa y helenístico.

A la conquista de Jerusalén por los babilonios (586 a. C.) sucede rápidamente el período persa, habiendo caído Babilonia a manos de los persas en el 539 a. C.

La breve dominación de los babilonios, durante la cual la capital judía era Mispá (Tell en-Nasbeh), ha dejado huellas muy escasas y poco caracterizadas en el mundo de la arqueología, lo que puede aplicarse incluso a la fase subsiguiente de dominación persa. Quizá las ruinas más destacadas de esta época se conservan en Tell Duweir, donde existen los restos de un importante edificio público y posible palacio del gobernador. Algunos techos de este edificio eran abovedados. También hay restos de otro edificio público en Meguiddó (estratos II y I) y restos de habitaciones en Samaría y especialmente en Tell Abu Hawam (en Haifa).

Para el período helenístico, la ciudad más representativa y mejor estudiada es Marisá, con un cuidado plano urbanístico de calles rectas cruzándose perpendicularmente. Hay que citar también al suntuoso palacio de Tyrus (arab. Iraq el-Amir) en Transjordania (siglo II a. C.), donde tenía su residencia la familia de los Tobíadas, y la «Torre redonda» de las murallas de la acrópolis de Samaría.

Respecto a los objetos de uso y especialmente la cerámica, hay que consignar que son los tipos griegos los que imperan tanto en el período persa como en el helenístico, si bien, sobre todo al principio, aún perduran formas fenicias e israelitas, y, al final, se generaliza el tipo llamado de Megara, de color negro o rojinegro, cerámica precursora de la «terra sigillata» romana.

d) Período herodiano.

El Período herodiano comprende la etapa transcurrida entre el 25 a. C. y el 70 d. C. Se caracteriza por un apogeo arquitectónico,

debido principalmente a la fiebre constructora de Herodes el Grande, a la que tampoco fueron ajenos el resto de los Herodes. Ya hemos hablado de las grandes obras realizadas en Jerusalén. Herodes el Grande fue también el fundador de Cesarea del Mar y el restaurador de Samaría (Sebaste); no obstante, la mayoría de las ruinas actuales de ambas ciudades es de época posterior, principalmente de los siglos II y III. En cambio, en Hebrón se conserva la construcción herodiana que alberga en el interior el llamado Haram el-Khalil, la tumba de los patriarcas (la famosa cueva de Makpelá). Los sillares son de enormes proporciones (hasta de 7,5 x 1,4 m.) y la cara exterior de los muros está reforzada por pilastras adosadas.

Característicos de la arquitectura herodiana son los fantásticos palacios-fortaleza, como el doble palacio de invierno de Jericó (Tulul Abu el-Alaiq) y la vecina fortaleza de Kypros, algo más allá el Alexandrium (Qarn Sartaba), Maqueronte en Transjordania, y Masada y el Herodium en el Desierto de Judá, en el último de los cuales Herodes se hizo enterrar a su muerte.

Hay que llamar la atención sobre las técnicas especiales utilizadas en las construcciones herodianas, que resultan muy peculiares. Refirámonos tan sólo, como una de las más fácilmente comprobables, a la típica talla herodiana de los sillares, con el reborde cuidadosamente labrado, permaneciendo la zona interior de la cara sin apenas labrar.

En cuanto a los objetos arqueológicos, hay que señalar que, junto a los tipos cerámicos helenísticos e incluso la «terra sigillata», hay otras formas y modelos peculiares de lo que se llama cerámica herodiana: las jarras de cuerpo cilíndrico, o de forma de bolsa o de campana, la generalización progresiva de finas nervaduras circulares, etc.

e) Períodos romano y bizantino.

Esta etapa se desarrolla con múltiples subdivisiones desde finales del siglo I hasta el siglo VII. Hay que distinguir entre el Alto Imperio (hasta el 180) y el Bajo Imperio (hasta el 324); y entre el Bizantino antiguo (hasta el 451) y el reciente (hasta el 640).

Su primera etapa es la época clásica de las grandes ciudades romanas, con sus magníficos templos, edificios públicos, teatros, arcos triunfales, etc. Señalemos las ciudades ya mencionadas de Cesarea y Sebaste, a las que hay que añadir ahora Gerasa, Petra y Filadelfia (Ammán) en Transjordania; Séforis, Escitópolis (Bet

Šan), la gran sinagoga de Cafarnaún en Galilea, y Aelia Capitolina (Jerusalén), de la que ya se ha hablado en especial.

Respecto a la etapa bizantina es preciso mencionar las grandes basílicas de Jerusalén (especialmente el Santo Sepulcro y la Eleona del Monte de los Olivos), de las que apenas quedan ya elementos de la época; la magnífica y bien conservada basílica de la Natividad en Belén, así como un buen número de ellas en Transjordania, entre las que puede destacarse el conjunto del Monte Nebo, en cuya proximidad se encuentra la ciudad de Mádaba con su conocido y magnífico mosaico-mapa de Palestina, del siglo VI. Citemos también, entre otros, los mosaicos de la basílica del Heptageon y los de la sinagoga de Beit Alfa en Galilea.

La cerámica romana y bizantina de Palestina repite formas conocidas en otras partes del imperio. Respecto a la primera hay que mencionar la típica «terra sigillata», a la que se añade en esta ocasión, como peculiaridad, la llamada cerámica nabatea, extraordinariamente fina, pintada con motivos vegetales en rojo fuerte sobre un rojo claro. En cuanto a la segunda, hay que decir que desaparece del todo la «sigillata» oriental, siendo sustituida por una cerámica más grosera y rojiza. Abundan las formas con estrías circulares, por lo general de una pasta quebradiza. Son frecuentes los vidrios, sobre todo en forma de botellas o frascos. Las lámparas, que han seguido una puntual y característica evolución desde la Edad del Bronce, resultando uno de los elementos más típicos de cada período, son ahora macizas con el pico en forma triangular y con la típica decoración de «trazos y plantas» y a veces con símbolos cristianos.

IV. LOS YACIMIENTOS ARQUEOLOGICOS Y LA BIBLIA

1. Los grandes yacimientos

Es difícil hacer una selección objetiva de los grandes yacimientos arqueológicos de Palestina, especialmente cuando se trata de escoger sólo una treintena entre tantos centenares de ellos. De hecho, ésta, como cualquier otra selección, refleja necesariamente criterios y apreciaciones personales. Hemos dividido la lista en tres grandes apartados cronológicos: Prehistoria, Edades del Bronce y del Hierro y período postexílico (o del Segundo Templo, como lo designan los autores judíos). En ellos hemos distribuido los distintos yacimientos, aun a sabiendas de que hay algunos que participan de dos o más de estos períodos, como Jericó. Después de la

descripción de cada yacimiento hemos seleccionado una o dos referencias bibliográficas básicas, a través de las cuales se puede llegar al resto de la bibliografía.

a) Prehistoria.

Et-Tabún. Mogaret et-Tabún es una cueva situada en la vertiente sur del Carmelo sobre el valle llamado Wadi el Mogara, a poco más de 40 m. sobre el nivel del mar y muy cerca de éste. Fue excavada por D. Garrod entre 1929 y 1934, bajo los auspicios de la British School of Archaeology de Jerusalén y la American School of Prehistoric Research. Entre 1967 y 1968 comenzó a ser explorada de nuevo por A. Jelinek, bajo el patronazgo de la Smithsonian Institution.

La estratigrafía abarca desde lo que se ha llamado un Tayaciense (nivel G), pasando por un Achelense Superior (nivel F), Yabrudiense y Achelense (nivel E), Amudiense (nivel Ea), Levalloiso-Musteriense (niveles D, C y B) y Edad del Bronce (nivel A). En el nivel C se halló un esqueleto humano del *Homo sapiens palestinensis*, y otros restos. Este yacimiento presenta la estratigrafía más completa para la etapa final del Paleolítico Inferior y para el Paleolítico Medio, entre los años 150000 y 35000 aproximadamente.

Bibl.: D. A. E. Garrod / D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel* I (Oxford 1937); A. J. Jelinek y otros, *New excavations at the Tabun Cave, Mount Carmel, Israel:* «Paleorient» 1 (1973) 151-183

El-Wad. Mogaret el-Wad es otra cueva, junto al Tabún, excavada por Garrod en las mismas condiciones que la anterior.

La estratigrafía abarca desde el Paleolítico Medio hasta la Edad del Bronce. Comienza con la cultura Musteriense (nivel G), pasando después por un nivel de mezcla entre el Paleolítico Medio y Superior (F) y prosiguiendo con el Auriñaciense Medio (nivel E), dos fases ulteriores del mismo (niveles D_1 y D_2), el Atlitiense (nivel C) y finalmente el Mesolítico con la cultura Natufiense (nivel B), para terminar con restos aislados de la Edad del Bronce (nivel A). Particularmente importante y rico es el nivel B, que, además de los restos de habitación y en conexión con ellos, tenía una necrópolis con más de 50 esqueletos ritualmente tratados.

Bibl. D. A. E. Garrod / D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel* I (Oxford 1937).

El-Khiam. Se trata de una terraza frente a unos covachos, situada en Wadi Khareitun en el Desierto de Judá al sureste de Belén. Las primeras excavaciones fueron realizadas por R. Neuville en 1933, bajo los auspicios del Institut de Paléontologie Humaine de París. En 1962 se realizó una nueva campaña bajo la dirección de J. González Echegaray, patrocinada por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén.

La estratigrafía abarca desde un Auriñaciense bien desarrollado en tres

fases sucesivas (niveles 11 y 10), pasando por un Atlitiense (nivel 9), tres fases Kabarienses (niveles 8-6), el Khiamiense del que éste es su yacimiento epónimo (niveles 5 y 4) y el Tahuniense o PPNB (niveles 3-1).

La industria de sílex es extraordinariamente rica y abundante. La mayor importancia del yacimiento reside en la continuidad de su estratigrafía, que permite seguir los pasos de la evolución desde el Paleolítico hasta las culturas del Neolítico Precerámico.

Bibl.: J. Perrot, *La Terrasse d'El Khiam*, en R. Neuville, *Le Paléolithique et el Mésolithique du Desert de Judée* (París 1951) 134-178; J. González Echegaray, *Excavaciones en la Terraza de «El Khiam» (Jordania)* 2 vols. (Madrid 1964-66).

Ain Mallaha. Es un yacimiento al aire libre, conocido también con el nombre de Eynan, situado en la ribera noroccidental del desecado lago Hule. Fue excavado bajo la dirección de J. Perrot por el Centre de Recherches Préhistoriques Françaises de Jerusalén y el Department of Antiquities de Israel, entre los años 1955 y 1974.

Se trata de los restos de un poblado con chozas circulares, perteneciente a la cultura Natufiense del Mesolítico, en el que han podido distinguirse varias etapas de ocupación. Bajo las chozas del poblado se enterraba ritualmente a los muertos, de los que han aparecido restos pertenecientes a unos cien individuos. Es muy rica la industria de sílex y de hueso, así como las vasijas de piedra (especialmente basalto), objetos de adorno y algunas obras de arte.

Bibl.: J. Perrot, *La gisement natoufien de Mallaha:* «L'Anthropologie» 70 (1966) 437-484; F. Valla, *Les industries de silex de Mallaha* (París 1984).

Beidha. Yacimiento al aire libre a unos 5 km. de Petra, en Transjordania. Fue excavado por D. Kirkbride entre 1958 y 1967. Se trata de un poblado del Neolítico Precerámico B (niveles I-IV), bajo el cual había restos del Precerámico A (niveles V-VI) y del Natufiense. Las casas son de planta cuadrangular y con cierto sentido del urbanismo. Bajo ellas hay enterramientos. La industria lítica es rica y existen obras de arte consistentes en figuras de barro sin cocer. Las dataciones de C-14 dan alrededor de los 6.700 a. C. para el PPNB.

Bibl.: D. Kirkbride, *Five seasons at the Pre-Pottery Neolithic Village near Petra:* PEQ (1966) 8-60.

Ain Ghazal. Yacimiento al noroeste de Ammán. Ha sido excavado en 1982-85 bajo la dirección de G. O. Rollefson y bajo el patrocinio de la Universidad de Yarmuk, la National Geographic Society, el Department of Antiquities de Jordania y otras entidades. Se trata de un poblado neolítico perteneciente al PPNB, fechado hacia el 6200. Han aparecido restos de 32 enterramientos humanos. Pero lo más importante son las obras de arte consistentes en esculturas de barro sin cocer que representan en su mayoría seres humanos.

Bibl.: G. O. Rollefson, *Ritual and Ceremony at Neolithic Ain Ghazal (Jordan):* «Paleorient» 9 (1983) 29-38.

Teleilat Ghassul. Situado en el valle del Jordán, cerca de la ribera nordeste del Mar Muerto. Fue excavado entre 1930 y 1938 por A. Mallon, R. Koeppel y R. Neuville, bajo los auspicios del Pontificio Instituto Bíblico de Roma; igualmente bajo esta entidad en 1960 por R. North; y en 1967-68 por J. B. Hennesy bajo el patrocinio de la British School of Archaeology de Jerusalén. Se trata de un poblado del Calcolítico, sin fortificar, con casas de planta cuadrangular cuyas paredes a veces están decoradas de colores con un arte muy geometrizante. Es el lugar epónimo para la cultura Ghasuliense.

Bibl.: A. Mallon / R. Koeppel / R. Neuville, *Teleilat Ghassul,* 2 vols. (Roma 1934 y 1940).

b) Edades del Bronce y Hierro.

Jericó. En el valle del Jordán, en la actual ciudad de Jericó, se encuentra Tell es-Sultan, lugar de emplazamiento de la Jericó veterotestamentaria. El yacimiento fue excavado en una expedición germano-austríaca entre 1907 y 1909 bajo la dirección de E. Sellin y C. Watzinger. Más tarde, entre 1930 y 1936, por la Universidad de Liverpool bajo la dirección de J. Garstang, y entre 1952 y 1958 por la British School of Archaeology de Jerusalén bajo la dirección de K. Kenyon.

El estrato más profundo pertenece al Natufiense. En él se encontraron restos de un santuario. Viene después una etapa de transición (el Protoneolítico) y el Neolítico Precerámico A, al cual pertenecen una muralla de piedra y una torre redonda mirando al interior; las casas son de planta circular. Más tarde aparece otro estrato perteneciente al Neolítico Precerámico B, con casas cuadrangulares bajo cuyo suelo hay enterramientos y cráneos transformados en «retratos» mediante la aplicación de yeso. Hay restos de dos santuarios y de algunas esculturas religiosas también en yeso. A continuación tenemos dos niveles del Neolitico Cerámico A y B. Falta el Calcolítico. Seguidamente aparece el llamado Protourbano. Muy bien representado está el Bronce Antiguo, especialmente la fase II, de la que se conservan las murallas de ladrillo, repetidas veces reconstruidas. Hay también casas y tumbas. Han aparecido cuevas sepulcrales del Período Intermedio. Del Bronce Medio hay restos de murallas, con el típico «glacis» revocado, y tumbas de gran riqueza. Apenas hay restos del Bronce Reciente (época de la conquista israelita), durante el cual Jericó debió de ser poco más que una aldea. A causa de la erosión existen muy escasos restos de la Edad del Hierro (cuando la ciudad fue reconstruida en tiempos de Ajab), así como del período persa.

La ciudad neotestamentaria estaba algo más al suroeste, en Tulul el-Alaiq, donde Herodes construyó dos palacios y restauró la fortaleza de Kypros.

Bibl.: K. Kenyon, *Excavations at Jericho:* PEQ (1951-1960); id., *Excavation at Jericho,* 2 vols. (Londres 1960 y 1965); id., *Digging up Jericho* (Londres 1957); J. B. Pritchard, *The Excavations at Herodian Jericho:* AASOR 32-33 (1958).

Meguiddó. El yacimiento correspondiente a las ruinas de la antigua ciudad recibe el nombre de Tel el-Mutesellim, en el paso de la llanura costera a la de Yizreel, al sur del Carmelo, no lejos de Afula. Fue excavado por el Oriental Institute de Chicago entre los años 1925-1939, siendo sus directores C. Fisher, P. Guy y G. Loud.

La estratigrafía es muy completa. El estrato más antiguo, el -XX, es atribuido al Neolítico Precerámico: sus habitantes parece que vivían en cuevas; el XX pertenece acaso al Protourbano; el XIX es del Bronce Antiguo I, del que hay un edificio considerado como templo; el complejo XVIII-XVI es del Bronce Antiguo II (la ciudad estaba ya amurallada y había un santuario al aire libre sobre un gran podio de piedra de forma troncocónica dentro de un conjunto de edificios). El nivel XV pertenece al Bronce Antiguo III-IV, y en él continuaba aún en uso, aunque con varias adiciones, el santuario del estrato anterior. El nivel XIV es atribuido al Período Intermedio; los estratos XIII-X pertenecen al Bronce Medio, con nuevas murallas de ladrillos sobre fundamentos de piedra y doble puerta en ángulo recto; en un segundo momento estas murallas son renovadas por otras de piedras con «glacis». Los estratos IX-VIII son del Bronce Reciente I, y el VIIB del Bronce Reciente II; en ellos se desarrolla la vida de un gran palacio que ha dado muchos tesoros arqueológicos. Después de una destrucción bien documentada, se desarrollan los estratos VIIA-IVB, que corresponden al paso del Hierro I al II (épocas de David y Salomón). Al principio era una ciudad pobrísima, que es restaurada y fortificada por Salomón con un muro de casamatas. Entonces se inician las espectaculares obras hidráulicas para abastecimiento de agua en la ciudad. El estrato IVA es del siglo IX, y a él pertenecen los famosos establos para la caballería israelita. El estrato III es la ciudad de época asiria; el II es la ciudad del tiempo de Josías; y el I, de la época persa, que en general representa una etapa de menor esplendor.

Bibl.: R. S. Lamon / G. M. Shipton / G. Loud, *Megiddo,* 2 vols. (Chicago 1939-1948).

Jasor. Hoy, Tel Hasor, al suroeste del desecado lago Hule. Fue excavada por Y. Yadin en 1955-58 y 1968-70, bajo los auspicios de la Israel Exploration Fund. El yacimiento presenta dos zonas bien diferenciadas: la acrópolis o ciudad alta, al sur, y la ciudad baja, al norte, más extensa y no siempre poblada a lo largo de la historia.

La estratigrafía es la siguiente. Los estratos XXI-XIX, localizados en la ciudad alta, pertenecen al Bronce Antiguo; el estrato XVIII, al período Intermedio; los XVII-XVI, al Bronce Medio II: es el momento en el que se extiende la ciudad por la zona baja, fortificada con murallas y puertas de triple tenaza: el XV, al Bronce Reciente I; el XIV, al Bronce Reciente IIa; el

XIII, a la destrucción de la ciudad a manos de los israelitas hacia el 1200 a. C. Los estratos XII y XI corresponden al Hierro I y representan una etapa muy modesta en la historia de la ciudad; el X es de comienzos del Hierro II, cuando Salomón fortifica la ciudad, cuyas murallas y puertas se conservan. Los estratos IX-VII son del siglo IX a. C. (es la época de la construcción del palacio en la ciudadela, la «casa de los pilares» y del famoso sistema hidráulico). Los estratos VI-IV pertenecen a la ciudad israelita del siglo VIII a. C., con los restos del terremoto de la época de Jeroboán II y la destrucción de Tiglat Pileser III el 732 a. C. El III, el II y el I son los restos de la ciudades asiria, persa y helenística respectivamente, de muy modestas proporciones.

Bibl.: Y. Yadin y otros, *Hazor*, 4 vols. (Jerusalén 1959-64).

Bet Šan. Conocida también como Tell el-Husn, se encuentra en la actual localidad de Bet Šan, en la confluencia de la llanura de Yizreel con el valle del Jordán. Las excavaciones fueron dirigidas por A. Rowe en 1921 bajo el patrocinio de la Universidad de Pensilvania. Fue un importante centro de control en la época de dominación egipcia durante el Imperio Nuevo.

Los niveles XVIII-XVII son del Calcolítico; los XVI-XI pertenecen al Bronce Antiguo; el X, al Bronce Medio II; los IX-VII, al Bronce Reciente, los niveles VI-V, al Hierro I, con sus templos. El nivel IV es del Hierro II; el III, helenístico y romano; el I, bizantino y posterior. Del período romano data el famoso teatro, muy bien conservado. La ciudad se llamaba ya desde la época helenística Escitópolis.

Bibl.: A. Rowe / G. M. Fitzgerald, *Beth Shan*, 4 vols. (Univ. of Pennsylvania 1930-1940).

Tell Abu Hawam. En la actualidad se encuentra embebido dentro de la moderna ciudad de Haifa. Fue excavado entre 1932 y 1933 por R. Hamilton bajo los auspicios del Palestine Department of Antiquities. Parcialmente continuadas las excavaciones por los israelíes en 1952 y 1963, se han reanudado a partir de 1985, dirigidas por J. Balensi de la Mission Archéologique Française en Israel, y por M. D. Herrera del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén.

Se trata de una ciudad y un puerto fenicio. La ocupación del tell comienza en el Bronce Reciente, continúa en el Hierro I y II y prosigue en el período persa.

Bibl.: J. Balensi / M. D. Herrera, *Tell Abu Hawam, 1983-1984;* RB 92 (1985) 82-128.

Samaría. Sobre una colina natural, junto al Wadi esh-Sha'ir. Excavada por G. A. Reisner, de la Universidad de Harvard entre 1908 y 1910; reexcavada entre 1931 y 1935 por J. Crowfoot bajo el patrocinio de dicha universidad, además de la Hebrew University de Jerusalén, la British School of Archaeology de Jerusalén y otras instituciones británicas.

Tiene dos partes bien diferenciadas, la ciudad propiamente tal y la

acrópolis. Fue fundada por el rey israelita Omrí hacia el 876 a. C. De la época israelita conserva el palacio de Ajab, con varios niveles que representan distintos reajustes en épocas sucesivas, y el doble recinto amurallado. Se han hallado muchos objetos de valor, entre ellos bellas placas de marfil de tipo fenicio y algunos *ostraca* con textos en hebreo de la época de Jeroboán II.

Hay también restos de las épocas asiria, babilónica y persa, pero destacan los restos del período helenístico, entre ellos la famosa torre redonda. Herodes transformó la ciudad llamándola Sebaste (= Augusta) y levantó un templo al emperador en la acrópolis. No obstante, la mayor parte de las ruinas romanas actualmente conservadas pertenece a la época de Septimio Severo (comienzos del siglo III), quien restauró y renovó la ciudad. Estas principalmente son: la nueva versión del templo de Augusto, el teatro, la basílica y el foro, la gran calle porticada y la puerta de la ciudad.

Bibl.: J. W. Crowfoot / K. M. Kenyon / G. M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste*, 3 vols. (1942-57).

Tell el-Fara'ah. Cerca de las fuentes del Wadi Far'ah. Fue la bíblica ciudad de Tirsá, que precedió a Samaría como capital del reino de Israel (No hay que confundir Tell el-Far'a norte, del que ahora hablamos, con su homónimo del sur, también importante yacimiento cerca de Gaza). Fue excavado por R. de Vaux entre 1946 y 1960, bajo el patrocinio de la Ecole Biblique et Archéologique Française de Jerusalén.

Los niveles más profundos del tell pertenecen al Neolítico, al Calcolítico y al Protourbano. En el Bronce Antiguo había ya casas construidas con un sentido urbanístico, un templo y un recinto amurallado, primero de ladrillos y más tarde de piedra. Durante el Bronce Medio fueron reforzadas las murallas y construidas nuevas puertas. En el Bronce Reciente se edificó un templo. Después de un período de despoblamiento, se aprecian intensivos trabajos de reconstrucción en el Hierro II (siglo IX a. C.), que son inmediatamente abandonados. La vida de la ciudad prosigue lánguidamente durante el siglo VIII hasta su destrucción por los asirios, quienes establecieron allí una pequeña guarnición.

Bibl.: R. de Vaux, RB 54 (1947); 69 (1962).

Tell Balatah. Está situado entre los montes Ebal y Garizim, cerca de la ciudad de Nablus. Corresponde a la antigua Siquem. Fue excavado en 1913-14, 1926-28 y 1932-34 por E. Sellin y C. Watzinger por cuenta de la Sociedad Alemana para la Investigación Científica. Entre 1956 y 1966 se reanudaron las excavaciones, sufragadas por varias fundaciones americanas y bajo la dirección de G. E. Wright.

Aunque han aparecido restos aislados de épocas más antiguas, la ciudad empieza propiamente en el Bronce Medio. Entonces se edifica una impresionante muralla de grandes piedras de la que se conservan dos puertas, en doble y triple tenaza. Cerca de una de ellas ha aparecido un

templo-fortaleza que acusa distintas fases en su construcción. La ciudad continuó ocupada en el Bronce Reciente, cuando se modificó una de las puertas y se construyó un nuevo muro. Así siguió durante el Hierro I. Tras un breve período de abandono volvió a ser ocupada a finales del siglo X. Hay también restos de época helenística.

Bibl.: D. P. Cole, *Schechem* I (Chicago 1984).

Tell en-Nasbeh. Al sur de la actual ciudad de Ramallá. Corresponde casi con seguridad a la antigua Mispá. Fue excavada entre 1926 y 1935 por el Palestine Institut of Pacific School of Religion bajo la dirección de F. Bade.

Aunque han aparecido restos aislados del Calcolítico y del Bronce Antiguo, la ciudad pertenece por entero a la Edad del Hierro. Dado su limitado tamaño, se ha excavado en su integridad y resulta una muestra excepcional de lo que era una ciudad israelita. Es impresionante el sistema defensivo, construido en el siglo X a. C., con una puerta de doble tenaza. Hay también restos de época postexílica.

Bibl.: C. Mc Cown / J. C. Wampler, *Tell en-Habeh,* 2 vols. (Berkeley 1947).

Betel. Llamada hoy Beitin, al nordeste de Ramallá. Fue excavada por W. F. Albright entre 1934 y 1960 bajo los auspicios de la American School of Oriental Research. Hay restos del Período Intermedio, del Bronce Medio y, sobre todo, del Bronce Reciente, así como huellas de una destrucción por incendio en el siglo XIII a. C., debido a la conquista israelita. La ciudad fue pobremente reconstruida, pero adquirirá mayor importancia a partir del siglo X a. C., cuando fue fortificada. Hay también restos de épocas más recientes.

Bibl.: J. L. Kelso y otros, *The excavations of Bethel (1934-1936):* AASOR 39 (1968).

Tell el-Ful. Al norte y muy cerca de Jerusalén. Es aceptada su identificación con la antigua ciudad Guibeá de Saúl. Fue excavada entre 1922 y 1933 por la American School of Oriental Research bajo la dirección de W. F. Albright.

Aunque existen hallazgos aislados del Bronce Medio, el asentamiento comienza propiamente en la Edad del Hierro. Hay dos estratos (I-II) del Hierro I, el último de los cuales puede datarse de la época de Saúl, cuando la ciudad estaba amurallada por un muro cuadrangular de casamatas, con torres en las esquinas. El estrato III corresponde al Hierro II, concretamente a los siglos VIII y VII, y presenta testimonios de distintas destrucciones, fechables en la época de la guerra siro-efraimita y en la de la conquista babilónica. El estrato IV es de época persa y el V del período herodiano.

Bibl.: W. F. Albright, *Excavations and Results of Tell el-Ful (Gibeah of Saul):* AASOR 4 (1924); BASOR 52 (1933).

El-Jib. Entre Jerusalén y Ramallá, al iniciarse la bajada de Bet Jorón. Es identificado como la antigua Gabaón. Fue excavado por la Universidad de Pensilvania bajo la dirección de J. B. Pritchard entre 1957 y 1962.

Aunque hay restos esporádicos de ocupación en la Edad del Bronce (Antiguo, Medio y Reciente), el asentamiento principal es del Hierro I y II, siendo pobres los restos de época posterior, salvo los romanos. Lo más importante de El-Jib son las murallas, una del siglo X y otra del VIII a. C., así como el sistema hidráulico. Este consiste en un enorme pozo tallado en la roca, al que se desciende por una escalera de 79 peldaños, y un segundo túnel con una escalera de 93 peldaños, realizado en un momento posterior (Hierro II) para tener ulterior acceso a la fuente. Las pruebas halladas en la excavación demuestran que durante el Hierro II los habitantes de la ciudad se dedicaban a la confección y exportación de vinos.

Bibl.: J. B. Pritchard, *Gibeon* (Princeton 1962).

Guézer. Se encuentra al sureste de Ramla, al pie de la bajada de Bet Jorón. Fue excavada por R. A. Macalister, entre 1902 y 1909, bajo los auspicios de la Palestine Exploration Fund, y por G. E. Wright y W. G. Dever, entre 1969 y 1973, bajo el patrocinio del Hebrew Union College.

La ciudad fue ocupada desde el Calcolítico. El asentamiento se prolongó en el Bronce Antiguo. Pero el muro que se considera más antiguo, el llamado «muro interior», pertenece al Bronce Medio II y tiene una puerta de triple tenaza. De esta época es el famoso santuario («lugar alto») con las diez massebás monumentales. El llamado «muro exterior» es del Bronce Reciente I, con torres rectangulares. En la época de Salomón el recinto fue reforzado con muros de casamatas y una puerta de cuádruple tenaza. Es posible que a esta época pertenezcan también las obras hidráulicas con su famoso túnel. La ciudad continuó habitada en la época helenística y romana. El yacimiento arqueológico de Guézer ha sido también famoso por el hallazgo de varias inscripciones de distintas épocas (desde el II milenio), lo que resulta un caso poco frecuente en Palestina, donde tanto escasea este tipo de hallazgos.

Bibl.: R. A. S. Macalister, *The excavations of Gezer*, 3 vols. (Londres 1912); W. G. Dever y otros, *Gezer*, 2 vols. (Jerusalén 1970-1974).

Bet Šemeš. Llamado Tell er-Rumeileh, junto a 'Ain Šems, al oeste de Jerusalén y cerca de la localidad de su nombre. Fue excavado por D. Mackenzie y la Palestine Exploration Fund entre 1911 y 1912, y por E. Grant, entre 1928 y 1931, bajo el patronazgo de la Pacific School of Religion y la American School of Oriental Research de Jerusalén.

El estrato VI pertenece al Bronce Antiguo IV; el V, al Bronce Medio I, con murallas y torres. El estrato IV es del Bronce Reciente y ha dado algunas pequeñas inscripciones; el estrato III es del Hierro I, con cerámica filistea; el estrato II es del Hierro II, con muro de casamatas, y representa una típica ciudad israelita de la época. Fue destruida por los babilonios, y sólo hay escasos restos persas y helenísticos en el estrato I.

Bibl.: E. Grant, *Ain Shems*, 4 vols. (Haverford 1931-39).

Tell Duweir. Se encuentra en la Šefelá, al oeste de Hebrón. Corresponde a la bíblica Lakiš. Fue excavado entre 1932 y 1938 por J. L. Starkey bajo los auspicios de la Wellcome-Marston Research Expedition in the Near East. Su director fue asesinado por bandidos árabes durante la excavación.

Hay restos de una primitiva ocupación en cuevas en época del Calcolítico, que continuó en las primeras fases del Bronce Antiguo. A partir del Bronce Antiguo III las cuevas se utilizan sólo como sepulcros. Hay también tumbas del Período Intermedio. Durante el Bronce Medio se construyeron las murallas con glacis. En el Bronce Reciente se edificó en tres fases sucesivas un edificio dedicado a templo. La ciudad debió de ser destruida por los israelitas a fines del siglo XIII a. C. En el siglo X vemos levantarse una ciudad judaíta con su palacio, todo ello fechable en el Hierro II. La ciudad aparece ya amurallada en el siglo IX, y poco después se agranda el palacio. Algo más tarde se eleva un doble muro (el interior construido de ladrillos) con puertas fortificadas. La ciudad sufre entonces una destrucción por fuego. Vuelve a reconstruirse, incluidas las murallas, si bien todo ello de forma más precaria, hasta la completa ruina en la campaña de Nabucodonosor (587 a. C.). Hay restos de ocupación de los períodos persa y helenístico.

El yacimiento de Lakiš es famoso por las inscripciones que ha ofrecido, entre ellas los *ostraca* o cartas sobre cerámica, de la época del sitio de Nabucodonosor.

Bibl.: H. Torczyner y otros, *Lachish*, 4 vols. (Oxford 1938-1957).

Tell el-Hesi. Al oeste del Tell Duweir, ya sobre la llanura costera. Probablemente corresponde a la bíblica ciudad de Eglón. Fue excavado por el famoso Flinders Petrie y por J. Bliss entre 1891 y 1893, siendo el primer yacimiento de Palestina excavado con criterio estratigráfico. Entre 1979 y 1981 se han realizado nuevas excavaciones por cuenta de varias instituciones norteamericanas.

Contiene restos del Bronce Antiguo, así como una importante ocupación del Bronce Medio, con una muralla de glacis. Pero la etapa mejor representada es el Bronce Reciente; entre sus ruinas se ha encontrado una carta del tipo de las de El-Amarna. La ciudad fue destruida a finales del siglo XIV a. C. y reconstruida hacia el siglo X. La última destrucción parece de la época de Nabucodonosor.

Bibl.: W. Flinders Petrie, *Tell el Hesy (Lachish)* (Londres 1891); F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities* (Londres 1894).

Tell Beit Mirsim. Situado en la Šefelá al suroeste de Hebrón. Probablemente fue la bíblica Debir. Las excavaciones corrieron a cargo de la American School of Oriental Research de Jerusalén, bajo la dirección de W. F. Albright entre 1926 y 1931. En la actualidad siguen realizándose a cargo del Department of Antiquities de Israel.

Hay restos del Bronce Antiguo, Período Intermedio y Bronce Medio.

También del Bronce Reciente, habiendo sido destruida la ciudad a fines del siglo XIII a. C., probablemente a manos de los israelitas. La nueva ciudad del Hierro I y comienzos del II fue destruida probablemente en la campaña de Šešonq en el 918 a. C. La ciudad judaíta posterior tenía un muro de casamatas y dos puertas. Fue, a su vez, destruida en una de las campañas de Nabucodonosor.

Bibl.: W. F. Albright, *Tell Beit Mirsim:* AASOR 12, 13, 17 y 21-22 (1932-1943).

Tel Arad. Está situada al nordeste de Beršeba. Corresponde a la bíblica ciudad de este nombre. Fue excavada por la Hebrew University de Jerusalén y el Department of Antiquities de Israel, entre 1962 y 1967, bajo la dirección de R. Amiran y Y. Aharoni.

El asentamiento más antiguo corresponde al Calcolítico. Viene después una importante ciudad del Bronce Antiguo, con murallas de piedra y torres semicirculares. Se ha hallado mucha cerámica egipcia del tipo Abydos. La otra ocupación importante de la ciudad tiene lugar en el Hierro I y continúa a lo largo del Hierro II, después de sufrir el asalto del faraón Šešonq, a finales del siglo X a. C. Era una ciudad israelita fronteriza. Lo más destacable en ella es el famoso templo, que se considera réplica del de Jerusalén y que formaba parte de la ciudadela fortificada. Hay también algunos restos y hallazgos de época postexílica.

Bibl.: Y. Aharoni, BA 31 (1968) 3-4.

Khirbet Arrair. Es la bíblica Aroer sobre el Arnón, en Transjordania. Fue excavada por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén bajo la dirección de E. Olávarri entre 1964 y 1966.

Se han hallado restos del Período Intermedio, del Bronce Reciente y del Hierro I. La mayor parte de la fortaleza conservada pertenece al Hierro II, justamente a mediados del siglo IX a. C., y corresponde sin duda a la ciudad erigida por el rey moabita Meša, tal como aparece documentado en la famosa estela del Louvre. Aroer pasó a ser después una fortaleza de los nabateos, como han demostrado las excavaciones.

Bibl.: E. Olávarri RB 72 (1965) 77-94; RB 76 (1969) 230-259.

Tell Medeineh. Otra ciudad fortificada, no lejos de las fuentes del Arnón. Fue excavada por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén bajo la dirección de E. Olávarri en 1976 y en 1982.

Se trata de una ciudad moabita del Hierro I, que estaba amurallada y en cuyo interior existían ya las famosas casas de pilares que veremos después en el Hierro II de Palestina.

Bibl.: E. Olávarri, «El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeineh de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinense», en *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 33-39.

c) Período postexílico.

Marisá. Es Tel Maresha, muy cerca y al nordeste de Tell Duweir. Corresponde a la Marissa de los textos. Fue excavada por la Palestine Exploration Fund entre 1898 y 1900, bajo la dirección de F. Bliss y R. Macalister. Se trata de una ciudad helenística, de calles rectas cruzadas en perpendicular, rodeada de murallas y torres. Son famosas las tumbas con pinturas en las paredes, del siglo II a. C.

Bibl.: F. Bliss / R. Macalister, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900* (1902).

Cesarea. Es la llamada Cesarea del Mar, puerto sobre la costa al sur del Carmelo. Aunque objeto de atención y de esporádicas excavaciones, las ruinas de Cesarea no fueron sistemáticamente excavadas hasta 1959-1963, por cuenta de una misión italiana, a la que han seguido otras investigaciones llevadas a cabo por entidades israelíes, especialmente en el puerto y de carácter submarino.

Se han hallado restos helenísticos y herodianos, pero la mayor parte de las ruinas excavadas pertenecen al período romano y al bizantino. Cabe destacar el templo de Augusto, el palacio, el gran teatro en el que se halló reutilizada una inscripción referente a Poncio Pilato, y los acueductos. Hay muchos restos bizantinos de murallas, calles, etc.

Bibl.: J. Ringel, *Cesarée de Palestine, Etude historique et archéologique* (París 1975).

Khirbet Qumrán. Situado cerca del Mar Muerto, en su ribera noroeste. Fue excavado por la Ecole Biblique et Archéologique Française de Jerusalén bajo la dirección de R. de Vaux, entre 1951 y 1956. Consiste en las ruinas de un gran monasterio esenio de los siglos I a. C. y I d. C., con todas sus complejas dependencias: escritorio, comedor, sistema hidráulico, taller de alfarería, etc. En las proximidades existe una serie de cuevas, donde temporalmente vivían algunos anacoretas y en las que ocultaron los famosos «manuscritos del Mar Muerto».

Bibl.: R. de Vaux, *Fouilles du Khirbet Qumran:* RB 60 (1953) 83-106; 61 (1954) 206-236; 63 (1956) 533-577.

Masada. En el desierto de Judá al oeste del Mar Muerto. Fue uno de los palacios-fortaleza de Herodes el Grande y sirvió de último bastión contra los romanos a los judíos zelotas, en los tiempos de la primera revuelta (66-73 d. C).

Aunque se habían realizado antes algunas prospecciones y estudios, especialmente por parte del alemán A. Schulten, la gran excavación ha sido obra conjunta de la Hebrew University, la Israel Exploration Society y el Department of Antiquities de Israel, en 1955-58 y 1963-65, bajo la dirección de Y. Yadin.

Llama poderosamente la atención la arriesgada arquitectura del pala-

cio de Herodes, colgado en terrazas sobre un impresionante acantilado al norte de la meseta. Otros edificios notables son las termas, la sinagoga, los centros administrativos, almacenes y, especialmente notable, el sistema hidráulico. De los tiempos de la guerra se conservan, entre otras cosas, ocho campamentos romanos, el muro del sitio y el *agger* o rampa de asalto.

Bibl.: Y. Yadin, *Massada* (Londres 1966); trad. española: *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes* (Barcelona 1969).

Gerasa. La actual localidad de Jerash en Transjordania, al norte del Yabboq. Fue una de las ciudades de la Pentápolis.

Las excavaciones en las impresionantes ruinas de la ciudad, una de las mejor conservadas del mundo antiguo, se realizaron entre 1925 y 1931 por cuenta del British Mandatory Government bajo la dirección de G. Horsfield; desde 1928, por la British School de Jerusalén bajo la dirección de J. W. Crowfoot; desde 1930 a 1940, por la American School of Oriental Research, dirigidas por C. S. Fisher, N. Glueck y L. Harding. A partir de 1983 se está llevando a cabo un gran proyecto conjunto de Jordania con siete misiones extranjeras (entre las que figura España, en este caso bajo la dirección de E. Olávarri del Instituto Español Bíblico y Arqueológico).

La ciudad tiene su historia desde la época helenística hasta la bizantina, pero la mayoría de los importantes edificios son del siglo II d. C. Citemos el arco triunfal de Adriano, las murallas, los dos teatros, el templo de Zeus, el foro, el templo de Artemisa, la famosa calle porticada, el ninfeo, etc.

Bibl.: C. H. Kraeling (ed.), *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven 1938).

Petra. En Transjordania, al noroeste de Ma'an. Fue la capital del reino nabateo. Descubierta por el famoso explorador J. Burckhardt en 1812, ha sido excavada por la Lord Melchett Expedition desde 1929; después, por el Department of Antiquities de Jordania desde 1955, y últimamente, por el Institut Français d'Archéologie du Proche Orient. Entre los arqueólogos que han dirigido las distintas campañas de excavación figuran A. Horsfield, Albright, A. Dajani, P. Parr, P. Hammond y otros.

Hay bastantes restos, que van desde la Edad del Hierro (Umm el-Biyara), pasando por los períodos helenístico, nabateo y romano hasta el bizantino. Los más espectaculares edificios son del siglo II d. C., como el teatro, la calle porticada, el famoso Qsar Bint, el Haznet Fira'un, etc. Los edificios más bellos están excavados en la roca, que presenta múltiples colores.

Bibl.: J. Starcky, *Petra et la Nabatène,* en DBS VII, 886-1017.

d) Otros yacimientos

Además de los ya consignados, entre los múltiples yacimientos existentes en Palestina podemos citar ahora los siguientes. Para la Prehistoria:

Ubeidiyeh en el Jordán, excavado por israelíes, del Paleolítico Inferior; Mogaret es-Skhul en el Carmelo, excavado por anglo-americanos, del Paleolítico Medio; Kebarah al sur del Carmelo, yacimiento del Paleolítico Superior y Mesolítico, excavado por ingleses e israelíes; Qafzeh en Nazaret, excavado por franceses e israelíes, del Paleolítico Medio y Superior; Nahal Oren en el Carmelo, del Mesolítico y Neolítico, excavado por israelíes; Hayonim en Galilea, del Paleolítico Superior y Mesolítico, excavado por israelíes y franceses; Yiftah'el en Galilea, Neolítico, excavado por israelíes; Umm Qatafa en el Desierto de Judá, del Paleolítico Inferior; Erq el-Ahmar en el mismo desierto, del Paleolítico Superior y Mesolítico, estos dos últimos excavados por franceses; Nahal Hemar en el Desierto de Judá, Neolítico, excavado por israelíes; Tell Abu Matar en el Négueb, Calcolítico, excavado por franceses; Roš Zin en el Négueb, Mesolítico, excavado por americanos; Fasael en el valle del Jordán, conjunto de yacimientos paleolíticos y mesolíticos, excavados por israelíes; Salibiyeh en el Jordán, Neolítico, excavado por israelíes; Seikh Ali en el Jordán, Neolítico y Calcolítico, excavado por israelíes; Azraq en Jordania, Paleolítico, excavado por americanos; Wadi el-Hammed en Jordania, yacimientos paleolíticos y mesolíticos, excavados por australianos; Mogaret Dalal y Abu Swwan, Paleolítico y Neolítico, excavados por españoles, etc.

Por lo que a las Edades del Bronce y del Hierro se refiere, hay que citar, entre otros muchos, Tell el-'Ureimeh (la bíblica Kinneret), junto al lago Genesaret, excavado por alemanes; Tell Seilum (la bíblica Silo) en la Montaña de Samaría, excavado por daneses e israelíes; Tel Dan en el extremo norte, excavado por israelíes; Akko, junto a la ciudad de su nombre, excavado por israelíes; Tel Dor al sur del Carmelo, igualmente excavado por israelíes; Tel Gerisah, al sur del Yarqón, también excavado por israelíes; Tell Dotán, al nordeste de Samaría, excavado por americanos; Khirbet Fahil (la antigua Pella) en el Jordán, excavado por americanos; Tell Deir Alla (la antigua Sukkot), excavado por holandeses; Et-Tell (la antigua Ay), excavado por franceses y americanos; Ramat Rahel al sur de Jerusalén, excavado por israelíes; Tel Beer Seba, excavado por israelíes; Ascalón, por ingleses; Ašdod, por israelíes; Tell Far'a (del sur) y Tell el-Ajjul, excavados por el famoso Flinders Petrie y la British School of Archaeology in Egypt, etc., etc.

De la época postexílica hay que citar: Cafarnaúm, excavada por los franciscanos italianos de Jerusalén; Séforis en Galilea, por americanos; el Herodium, por los franciscanos italianos y por israelíes; Iraq el-Amir en Transjordarnia, por americanos, jordanos y franceses; Ammán (la antigua Filadelfia), por ingleses, españoles y franceses, etc.

2. *Biblia y arqueología*

Durante algún tiempo, en ciertos ambientes tradicionales relacionados con los estudios bíblicos se miraban con recelo los traba-

jos de los arqueólogos y, sobre todo, sus conclusiones científicas, que podrían poner en tela de juicio la historicidad de la Biblia. Después vino una reacción al desaparecer el miedo a la arqueología y considerar que existían posibilidades de concordancia entre las ciencias histórico-arqueológicas y las bíblicas; más aún: se pensó que las primeras venían a consolidar puntualmente los datos de la Biblia, incluso aquellos que hasta, por parte de los exegetas más liberales, habían sido interpretados de una forma menos literal. *La Biblia tenía razón* es el expresivo título de un conocido libro, traducido a muchos idiomas, que refleja esa tendencia.

En estos momentos, entre la gente no especializada, quizá prevalezca más la actitud «triunfal» con respecto a la arqueología que la de recelo. Pero, si bien es cierto que, en líneas generales, el conocimiento científico del pasado consolida ciertos datos transmitidos por la Biblia, cuando se trata de puntualizar con mayor precisión puede suceder que el recurso a la arqueología produzca un desengaño al descubrir el carácter huidizo de los hechos y ver que la arqueología no identifica con el rigor esperado el dato histórico que se pretendía localizar.

Y es que la arqueología, por su propia naturaleza, no es una ciencia destinada a tales identificaciones. La arqueología refleja los cambios culturales de una época, que se traducen en un nuevo estilo de vida, el cual ha dejado huellas materiales, bien sea en la estructura de las ciudades (sistema defensivo, urbanismo, modelos de casas...), bien en el ajuar de las gentes (enseres de uso cotidiano, obras de arte, objetos de culto...), pero difícilmente la arqueología puede identificar hechos concretos de la historia, a no ser por pura casualidad, como cuando aparece una inscripción o un retrato de un personaje.

Esto sucede también por lo que a la historia profana se refiere. La arqueología, por ejemplo, difícilmente «prueba» los hechos azarosos narrados por los historiadores de la época sobre las guerras civiles de Roma, pues la historia se mueve en un ámbito personal, mientras que la arqueología refleja un orden social o económico. (Una conjura, un discurso, incluso una lucha en campo abierto, difícilmente dejan huellas materiales, mientras que una moda, un estilo de vida, una prosperidad económica o una catástrofe natural sí dejan rastros comprobables.) Por eso la arqueología, más que para probar hechos históricos, sirve para reflejar el ambiente de una época en la cual tales hechos pudieron tener lugar por acomodarse a las circunstancias culturales y socioeconómicas de la misma.

Así pues, la arqueología *ilustra* la historia y la literatura bíblicas, haciéndolas verosímiles y enriqueciéndolas en profundidad con los detalles de la vida cotidiana o de la situación general que aquélla aporta; pero no está autorizada, al menos como norma habitual, para decir si tales hechos ocurrieron o no.

Aún hoy en día existe entre los biblistas esa doble tendencia –aunque planteada desde presupuestos distintos– a sobrevalorar o ignorar los resultados de la arqueología en el Próximo Oriente. Hay escuelas que dan preferencia al conocimiento de los datos aportados por las fuentes profanas (geografía, arqueología, epigrafía, filología...), mientras que otras estudian el texto en sí mismo y en sus posibles fuentes y mecanismos de transmisión, a espaldas de cualquier aportación real del medio geográfico-arqueológico en el que nació la composición literaria. Y estas tendencias son ajenas a cualquier postura previa ideológica de tipo conservador o avanzado.

Por nuestra parte, creemos que la geografía y arqueología bíblicas son ya un punto de referencia imprescindible, no porque estén destinadas a decir la última palabra, sino porque sirven de freno a una especulación inmoderada en la crítica, y porque, en definitiva, determinan las condiciones ambientales dentro de las cuales adquieren sentido la construcción literaria y las referencias históricas del texto bíblico.

3. *Ilustraciones arqueológicas de temas bíblicos*

El presente apartado trata de sugerir un tema ulterior de estudio sobre puntos concretos, ofreciendo algunas conexiones entre determinados hallazgos arqueológicos y ciertos temas bíblicos. Los ejemplos aquí aducidos son sólo «algunos» entre los muchos que podrían presentarse. Por otra parte, se trata simplemente de «ilustraciones» que, en ciertos casos, pueden ayudar a comprender mejor el texto bíblico, sin que se pretenda «concordar» la Biblia con la arqueología. A veces, la coincidencia puede ser sólo casual; otras, aunque distante, puede ilustrar la mentalidad o los hechos reflejados en el texto; finalmente, hay ocasiones en que la concurrencia de datos y temas es evidente.

Este pequeño elenco de ilustraciones se presenta indicando el texto bíblico de referencia, una alusión a la materia tratada y una relación sucinta del dato arqueológico, acompañado de una refe-

rencia bibliográfica, a poder ser de fácil acceso, donde se pueda recoger más información y ulterior documentación bibliográfica. Intencionadamente no se hace valoración alguna sobre el tema.

a) El «Cilindro de la tentación» (Gn 3,1-8). Diálogo entre la mujer y la serpiente junto al árbol y presencia de Yahvé.

El British Museum conserva una pieza de origen sumerio, datada hacia la mitad del III milenio. Se trata de un sello en forma de cilindro. Representa a un dios sentado, con cuernos, y a una mujer que tiene a su espalda una serpiente; y entre ambos, un árbol.

Bibl.: A. Parrot, *Sumer* (Madrid 1960); L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957).

b) El diluvio (Gn 7, 10-24). Se produce una inundación durante «cuarenta» días, y el agua sigue cubriendo la tierra aún por espacio de 150 días.

En las excavaciones arqueológicas realizadas en las ciudades de Mesopotamia se ha podido comprobar la existencia de grandes inundaciones, debido principalmente a las crecidas del Eufrates y el Tigris. Durante el período arqueológico de Obeid, en el IV milenio, se produjo una gran inundación que depositó sobre la ciudad de Ur una capa de arcilla entre 2,7 y 3,7 m. También en la estratigrafía de Nínive y en la misma época hay una capa de inundación de unos 20 cm. En tiempos de la Dinastía Primitiva, en torno al 2800 a. C., hubo otra inundación importante, que ha dejado huellas en la ciudad de Kiš, en Šurupak, con 0,6 m. de sedimentos, y en Uruk, donde hay un estrato de inundación de 1,55 m. de potencia.

Bibl.: A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Barcelona 1962).

c) La torre de Babel (Gn 11, 2-9). Construcción en Babel (Babilonia) de una torre de ladrillos «que alcance el cielo».

En Babilonia (acad. Bab-ili = Puerta del dios) se encuentran los restos de una gran torre (zigurat), que formaba parte del templo E-sag-il, en honor del dios Marduk. Se ignora su antigüedad exacta, pero ya existía al menos durante el último milenio a. C. A pesar de que el rey persa Jerjes empezó a demolerla (478 a. C.), aún se conserva su parte inferior, que es cuadrangular, de 19 m. de lado, y está formada por un núcleo de adobes, revestida de ladrillos. La primera plataforma de la torre llegaba hasta una altura de unos 40 m., a la que se llegaba por tres escaleras exteriores. A juzgar por las descripciones conservadas, principalmente de Heródoto (I, 181-193), tenía hasta siete pisos, el segundo de los cuales poseía ya una

altura sobre el suelo de unos 51 m. Los restantes eran de menores dimensiones, de tal forma que la altura máxima de la torre no sobrepasaba los 100 m. En la parte superior estaba la capilla del dios.

Bibl.: A. Parrot, *La Torre de Babel* (Barcelona 1962).

d) Pastores seminómadas en Canaán (Gn 11,31; 12,4-9; 13,1-4, etc.). Se trata de los patriarcas que, portadores de grandes rebaños y procedentes del Oriente, nomadeaban en tiendas a través de Palestina.

Las excavaciones en Jericó, Meguiddó, Tell Ajjul y otros yacimientos han aportado datos sobre la presencia de un pueblo seminómada, que se establece en algunas ciudades a partir del 2500 a. C., después –al parecer– de haberlas destruido. Habita en ellas sin sentido urbano alguno, construyendo chozas aquí y allá, en lo alto y en las laderas del tell y sin fortificarlo. Esta situación dura hasta poco más allá del 1900 a. C. y es conocida con el nombre de «llegada de los amorreos», correspondiendo al Período Intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio. Según algunos autores, los patriarcas serían protoarameos (Dt 26,5) y habrían llegado como una última ola en torno al siglo XVIII, dentro del gran movimiento amorreo.

Bibl.: K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963); R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Madrid 1975).

e) Pi-Tom y Pi-Ramsés (Ex 1,11-14). Los hebreos fueron tomados como mano de obra de los febriles trabajos constructores del faraón en las ciudades de Pitom y Pi-Ramsés, y también fueron destinados a la fabricación de ladrillos.

Pi-Ramsés (la ciudad de Ramsés) es sin duda Tanis, en el delta oriental. En las afueras de esta ciudad tenía Ramsés II su palacio. Pi-Tom (la ciudad del dios Atum) está algo más al este, camino de los Lagos Amargos. En las excavaciones de P. Montet en Tanis ha aparecido, entre otras cosas, un gran templo, rodeado de un enorme muro de ladrillos de un espesor de 15 m., que enmarca un recinto cuadrangular de unos 400 m. de lado. Han aparecido también ocho pares de obeliscos, columnas, arquitrabes, puertas monumentales y sesenta bloques murales. Dentro está el gran templo y otro más pequeño al este. Fuera del recinto se hallaba un templo dedicado a la diosa Anat, rodeado de un muro de ladrillos de un espesor de 7,5 m. En Qantir, que era el palacio real de las afueras, había un templo precedido de cuatro colosos del rey Ramsés II.

Bibl.: J. Vandier, *Manuel d'Archéologie Egyptienne* II (París 1955) 818-826.

f) El becerro de oro (Ex 19,16-17; 32,1-8). Israel, acampado al pie de la montaña en que Yahvé se aparece entre rayos y truenos, decide hacer una representación de su dios en forma de novillo.

En Arslam Taš, cerca de Karkemiš, junto al Eufrates, ha aparecido la figura de un dios semita de las tormentas, con haces de rayos en ambos manos, mientras que sus pies descansan, como sobre un escabel o trono, en el lomo de un toro.

Bibl.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966).

g) La conquista de Jasor (Jos 11,1-11). Israel derrota al rey de Jasor y otros reyes confederados, junto a las aguas de Merom. Después entra en la ciudad de Jasor y la incendia.

En las excavaciones de Jasor se ha hallado un estrato, el XIII, con cerámica del Micénico IIIB, que puede datarse en la segunda mitad del siglo XIII a. C. Es un nivel que presenta evidentes muestras de destrucción y de incendio. Los nuevos ocupantes de la ciudad (estrato XII) eran seminómadas que plantaron allí sus tiendas o construyeron simples chozas con silos y hogares. Hay que esperar al estrato XI para que aquellas gentes se asienten definitivamente, aunque sólo en el siglo X (época que corresponde a la de Salomón) Jasor volverá a ser una verdadera ciudad.

Bibl.: R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Madrid 1975).

h) El estanque de Gabaón (2 Sm 2,12-18). Abner y Joab se encuentran con sus respectivos ejércitos ante la boca del pozo o alberca de Gabaón. Estando unos a un lado y otros a otro, deciden que el enfrentamiento tenga lugar entre doce benjaminitas y doce muchachos del ejército de David.

Junto a los muros de El-Jib, que corresponde a Gabaón, aún se conserva el monumental estanque, excavado en la roca, cuya boca tiene un diámetro de 11,3 m. Una escalera en espiral, apoyada en las paredes, desciende mediante 79 escalones hasta un manantial, que se encuentra a una profundidad total de 24,4 m. La alberca con las proporciones de su boca se prolonga hasta una profundidad de 10,8 m. La gran alberca fue construida probablemente en el Hierro IA (1200-1150 a. C.); el suceso a que se refiere el texto bíblico tendría lugar hacia el 1005 a. C.

Bibl.: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations*

in the Holy Land, 4 vols. (Jerusalén 1976); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona 1965ss) I, 243-252 y III, 639-648.

i) David toma Jerusalén (2 Sm 5,8; 1 Cr 11,5-6). David hace una promesa al primero que penetre en la ciudad atravesando el túnel. Es Joab quien lo consigue y se apodera de Jerusalén.

Detrás de los muros «jebuseos» de la ciudad está el acceso a un pozo que conduce a la fuente de Guijón, ya en el exterior (el llamado «Pozo de Warren»). Dicho pasadizo es probablemente de finales del Bronce Reciente. Por él debieron de penetrar los hombres de David y sorprender a los defensores de la ciudad.

Bibl.: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, op. cit.,; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, op. cit., IV, 357-446.

j) El templo de Salomón (1 Re 6,1-38). Se describe la planta, características y medidas del templo, situado junto al palacio real.

En la ciudad israelita de Arad, fronteriza con el Desierto del Négueb, las excavaciones han descubierto una acrópolis de época de Salomón, con un palacio-fortaleza y un templo que se ajusta a las descripciones bíblicas del de Jerusalén. Está al noroeste de la ciudadela y mira al oeste. Tiene delante un doble patio; en el exterior está el altar de los sacrificios. Posee las mismas medidas que las atribuidas al de Jerusalén y está hecho de la misma forma (piedras sin labrar). El templo propiamente tal comprende un *hekal* o santuario, en cuya entrada había dos columnas, y un *debir* o santo de los santos, antes de entrar en el cual había dos altares para incienso, y en el interior del recinto una *maṣṣebah.* El templo fue destruido en la segunda mitad del siglo VII a. C. cuando se reforma y reconstruye la ciudadela, lo cual es significativo, pues viene a corresponder a la época de Josías (639-609 a. C.). Sin embargo, recientemente ha habido revisiones en la interpretación de la estratigrafía que obligan a una mayor cautela en las conclusiones.

Bibl.: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, op. cit.; A. Parrot, *El templo de Jerusalén* (Barcelona 1962).

k) Meguiddó, Jasor y Guézer (1 Re 9,15). Aparecen en primer lugar entre las ciudades fortificadas por Salomón.

Las excavaciones arqueológicas en Meguiddó han mostrado que en el estrato IVB la ciudad pasa de no estar fortificada a estar protegida por una muralla del tipo de casamatas y con una puerta

bien fortificada. Según la arqueología, esto corresponde a la segunda mitad del siglo X a. C., entre los años 950 y 924, justamente la época de Salomón (965-928 a. C.). En Jasor el estrato X presenta una muralla de casamatas, con puerta de cuádruple tenaza, que protege una ciudad que se recuperaba, pero que, hasta ese momento, se hallaba indefensa. En Guézer el área III ha conservado los restos de una puerta de muralla de cuádruple tenaza, como las de Meguiddó y Jasor, atribuida a la época de Salomón.

Bibl.: M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* op. cit.; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia,* op. cit., V, 28-37; III, 1074-1084 y 877-880.

l) Las caballerizas de Salomón (1 Re 10,26). Salomón organiza un ejército de caballería, compuesto de 1.400 carros y 12.000 caballos, acantonado en ciertas ciudades fortificadas.

Las excavaciones de Meguiddó descubrieron un «cuartel de caballería» con dos grandes establos, perfectamente dispuestos con pesebreras a las que se amarraban los caballos. La cabida está prevista para 492 caballos, y hay cocheras para 150 carros. Sin embargo, las últimas revisiones arqueológicas atribuyen esta construcción al nivel IVA, que sería del tiempo de Ajab (siglo IX a. C.), si bien no puede descartarse que las construcciones se hubieran comenzado ya en el estrato anterior salomónico, el IVB.

Bibl.: M. A. Negev, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Jerusalén 1972), s. v. *Stables;* K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963).

m) El rey Asá fortifica Mispá (1 Re 15,16-17.21-22). En la guerra entre los reyes de Judá y de Israel, Asá y Bašá respectivamente, el segundo comenzó a fortificar Ramá. Acosado por el rey de Damasco, abandonó las obras en la ciudad fronteriza. Entonces Asá desmontó las fortificaciones de Ramá y con los materiales de piedra construyó las murallas de Gueba y Mispá.

En Ramá (Er-Ra) y Gueba de Benjamín (Jeba') no se han hecho excavaciones sistemáticas, pero en Mispá (Tell en-Nasbeh) ha aparecido un formidable muro, datado hacia el 900 a. C. (el reinado de Asá va de 908 a 867 a. C.). Fue cuidadosamente cimentado. Es de gruesas piedras con mortero, y su espesor supera los 4 m. Debió de ser muy alto, a juzgar por las ruinas conservadas. Tenía diez torres defensivas.

Bibl.: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological excavations*

in the Holy Land, op. cit.; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia,* op. cit., V, 195-196.

n) Omrí traslada la capital de su reino (1 Re 16,23-24). El rey de Israel Omrí, que tiene su capital en Tirsá, después de seis años, abandona las obras de esta ciudad y traslada su capital a Samaría.

En las excavaciones de Tel el-Far'a (Tirsá), en el estrato III, que corresponde a finales del siglo X y principios del IX (Omrí es del 882-871 a. C.), se ha podido comprobar claramente que la ciudad fue prácticamente abandonada, no destruida, quedando incluso edificios a medio construir. Entre éstos hay un edificio importante, con un patio central y tres grandes estancias alrededor. Es una obra muy cuidada con cantería en ocasiones del mismo estilo que el palacio real de Samaría. Acaso fuera el palacio de Omrí.

Bibl.: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* op. cit.; A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia,* op. cit., III, 439-445.

o) El canal de Ezequías (2 Re 20,20; 2 Cr 32,2-4.20.30). El rey de Judá Ezequías hizo una alberca y un canal para la traída de aguas de Jerusalén.

Este canal subterráneo excavado en la roca, que une la fuente de Guijón con la piscina de Siloé, al sur de la ciudad, pero dentro ya de las murallas, se conserva en su integridad. Tiene 512 m. de longitud. Ya cerca de su desembocadura apareció una inscripción de la época, en hebreo, conmemorativa del encuentro de ambas brigadas de mineros. Dice así: «Ved el túnel. He aquí la historia de su construcción. Los mineros excavaron con sus picos los unos frente a los otros, y cuando no quedaban más que tres codos, de separación entre ambos equipos se oyó la voz de un minero que llamaba al otro. El sonido atravesaba la roca de parte a parte. Así, el día que perforaron la roca, los mineros se encontraron, dieron pico con pico y el agua corrió de la fuente a la piscina, a lo largo de 1.200 codos. El espesor de la roca por encima de la cabeza de los mineros era de 100 codos». Se conserva actualmente en el Museo de Estambul (Turquía).

Bibl.: J. Murphy-O'Connor, *Guide Arachéologique de la Terre Sainte* (París 1982); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia,* op. cit., VI, 688-692.

p) El asedio de Lakiš (2 Re 18,13-17; 19,8-9). El rey asirio Senaquerib ataca a Judá y sitia la ciudad de Lakiš; desde ésta

envía mensajes al rey de Jerusalén, para que se rinda. Ante la noticia de la llegada del ejército egipcio, Senaquerib levanta el sitio de Lakiš.

En la ciudad de Nínive, en el palacio de Senaquerib, se halló un precioso relieve mural, que representa el asedio de Lakiš. Se ve la ciudad amurallada con sus torres y, tras las almenas, arqueros que lanzan flechas y otros defensores que arrojan piedras. Abajo está atacando, imponente, el ejército asirio, dividido en columnas, a cuyo frente van máquinas de asedio. Las tropas asirias, bien uniformadas y equipadas, se distinguen en diferentes cuerpos o armas: arqueros, lanceros (éstos con casco y escudo grande redondo) y honderos. Tres judíos huidos han sido empalados. En otra parte del gran panel, Senaquerib, sentado en su trono, recibe el botín de la ciudad que le entregan algunos de sus habitantes, los cuales están ante él de rodillas o postrados en tierra. En primer término se ve pasar una hilera de caballos.

Bibl.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966).

q) La caída de Lakis (Jr 34,7). El profeta Jeremías transmite un oráculo al rey Sedecías en Jerusalén, mientras el ejército babilonio de Nabucodonosor asediaba esta ciudad, así como Lakiš y Azecá.

En la puerta-torre de la ciudad de Lakiš aparecieron 18 cartas sobre cascotes de cerámica *(ostraca)*, dirigidas al gobernador de la plaza durante la invasión babilonia del 588-587 a. C. En una de ellas (ostracon IV) el comandante de un puesto avanzado en el campo le da a conocer que «permanecemos vigilando las señales de Lakiš según todas las instrucciones que mi señor nos ha dado, pues ya no podemos ver Azecá». Es un mensaje de campaña.

Bibl.: J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966).

r) Juan predica el bautismo (Mt 3,1-6; Mc 1,4-8; Lc 3,2-3). Aparece Juan el Bautista en el Desierto de Judá como un anacoreta que predica la conversión, anunciando la próxima venida del Mesías y aplicando el rito del bautismo con agua.

En aquella misma región se ha excavado el gran monasterio de Qumrán, donde los monjes o anacoretas judíos, que vivían en las cuevas del desierto, formaban una comunidad, probablemente de tipo esenio. Se reunían para actos colectivos, entre los cuales figuraban las abluciones rituales, siendo el acopio abundante de agua una de sus primeras preocupaciones. En las ruinas del monasterio hay nada menos que 14 cisternas o piscinas. La conversión y la

espera del Mesías figuran como temas en los textos hallados en Qumrán.

Bibl.: A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto: Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios* (Madrid 1971).

s) Jesús, tenido por hijo de José (Lc 3,23; 4,22; cf. Mt 13,55). «Jesús, hijo de José», parece el nombre «oficial» de Jesús.

Este mismo nombre y apellido no era infrecuente en su época. Hay un «Jesús, hijo de José» en la inscripción de un osario, que se encuentra en el Museo Rockefeller de Jerusalén, cuya datación es bastante imprecisa: entre el 200 a. C. y el 200 d. C.

Bibl.: L. H. Vincent, *Epithaphe prétendu de N.S.J.C.*: «Atti-Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia» 7 (1929) 215-239; A. Parrot, *Gólgota y Santo Sepulcro* (Barcelona 1962).

t) La casa de Pedro en Cafarnaúm (Mt 4,13; 8,5.14; 9,1.28; 17,24-25; Mc 1,21.29; 2,1, etc.). Jesús establece en Cafarnaúm el centro de su predicación en Galilea y se instala en la casa de Pedro.

En la misma calle de Cafarnaúm donde está la sinagoga del siglo III d. C., edificada sobre otra del siglo I, las excavaciones arqueológicas han descubierto, dos manzanas más allá, una basílica de planta octogonal, del siglo VI. Esta fue construida sobre una iglesia doméstica del siglo IV, que recordaba la memoria de la «casa de Pedro». A su vez, ella corresponde a una de las habitaciones de una casa del siglo I, que presumiblemente sería la estancia donde vivió Jesús en la casa de Pedro.

Bibl.: A. Nicacci y otros, *La Terra Santa. Studi di Archeologia* (Roma 1983); S. Loffreda, *Cafarnaúm, la ciudad de Jesús* (Jerusalén 1980); id., *Recovering Capharnaum* (Jerusalén 1985).

u) La cátedra de Moisés (Mt 23,2). Jesús dice que «en la cátedra de Moisés» se han sentado los escribas y fariseos.

Las excavaciones en la sinagoga de Corozaín han demostrado que no se trata simplemente de un lenguaje figurado. En efecto, ha aparecido allí un sitial preferente, tallado en basalto con una inscripción que lo identifica como «sede de Moisés».

Bibl.: A. Negev (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Jerusalén 1972); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, op. cit., II, 553.

v) El lithóstrotos de Pilato (Jn 19,13; cf. Mt 27,27; Mc 15,16).

Jesús es sentenciado por Pilato en el pretorio, conocido allí con el nombre de Lithóstrotos (Enlosado), en hebreo (arameo) Gábbata (Altura).

Excavaciones arqueológicas realizadas en la zona de Jerusalén donde la actual tradición señalaba el pretorio (primera estación del Vía Crucis) dieron por resultado el hallazgo de un gran patio cubierto de enormes losas, que formaba parte de un edificio identificado como la Torre Antonia. Su situación respecto al templo, al que dominaba, justificaría su nombre de Gábbata. Sin embargo, algunos arqueólogos de hoy se inclinan a creer que el enlosado pertenecería a un foro de la ciudad en la época del emperador Adriano (Aelia Capitolina).

Bibl.: S. Aline de Sion, *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire* (Jerusalén 1955); A. Díez Macho y S. Bartina (eds.), *Enciclopedia de la Biblia,* op. cit., IV, 1053-1055.

x) La crucifixión (Mt 27,35.38; Mc 15,25.27; Lc 23,33; Jn 19,18.32). Llegados al Gólgota, crucifican a Jesús y con él a dos bandidos, a quienes, después de algún tiempo, se les hizo el *crurifragium* o quebrantamiento de piernas.

En 1968 apareció en Giv'at ha-Mivtar, al norte de Jerusalén, una sepultura que contenía los restos de dos personas, uno de ellos un niño y el otro un adulto masculino que había muerto crucificado. Los estudios realizados sobre el cadáver permiten comprobar que la cruz utilizada tenía *sedile,* un pequeño apoyo en el que «montaba» el crucificado, lo que hizo que las piernas estuvieran separadas. Al ajusticiado se le hizo el *crurifragium* o quebrantamiento de piernas. Los clavos destinados a las manos le atravesaron no las palmas, sino las muñecas. Tenía un solo clavo muy largo para los dos pies, pero éste fue introducido horizontalmente en la cruz y después retorcido en forma de gancho para abrazar ambos pies y fijarlos. La madera de la cruz era de olivo, y el nombre del crucificado era «Juan hijo de Haggol». La fecha está entre el siglo I a. C. y el I d. C.

Bibl.: V. Mòller-Chistensen, *Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar:* IEJ 26 (1976) 35-38. Pero véanse algunas observaciones y rectificaciones recientes en J. Zias y E. Sekeles, *The Crucified man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal:* IEJ 35 (1985) 22-27.

y) Los sepulcros judíos de la época de Jesús (Mt 27,59-60; Mc

15,46; 16,1-5; Lc 23,53; 24,1-2; Jn 19,39-41; 20,1.4-7). Jesús es parcialmente embalsamado y colocado en una tumba excavada en la roca. Se corre la piedra que tapa el sepulcro. Cuando, en la madrugada del domingo, acuden las mujeres con más ungüentos para continuar el embalsamiento, la gran piedra está corrida, hay un ángel sentado a la derecha, dentro del sepulcro, las vendas se encuentran por el suelo, pero el sudario está doblado y bien colocado.

Se conservan y han sido estudiados muchos sepulcros de la época en las afueras de Jerusalén, y algunos son idénticos al descrito por los evangelistas. La mayoría de tales sepulcros suelen ser colectivos, si bien el de Jesús era individual. Están excavados en la roca. Se penetra en ellos generalmente descendiendo unos peldaños; la boca está tapada por una gruesa piedra redonda, que sólo con mucha fuerza puede correrse y encajarse en un pequeño recinto dispuesto al efecto. Una vez hecha esta operación, y a través de una abertura pequeña, se penetra en una cámara cuadrangular bastante amplia, con un banco corrido alrededor. De aquí parte el acceso a la cámara o cámaras mortuorias propiamente dichas, donde se hallaba la sepultura, que podía ser de dos formas: un arcosolio en la pared con una repisa a media altura, donde sin más se depositaba el cadáver envuelto en lienzos, o uno o varios nichos *(loculi)* en la pared. La cámara mortuoria y, en su caso, la sepultura era accesible a los familiares, siendo preciso el empleo masivo de ungüentos y perfumes para mitigar los efectos derivados de la descomposición del cadáver. Sobre la sepultura en la pared había un pequeño entalle triangular donde se colocaba una lámpara de aceite.

Bibl.: A. Parrot, *Gólgota y Santo Sepulcro* (Barcelona 1962).

z) Prohibición de entrar en el templo de Jerusalén a los gentiles (Hch 21,27-30). Pablo es arrestado en el templo bajo la acusación de haber introducido en él a unos gentiles, por lo que el pueblo pide su muerte.

Estaba prohibido a los no judíos pasar más allá del llamado «atrio de los gentiles» bajo pena de muerte. Dos inscripciones en griego, halladas en la explanada del templo dicen: «Prohibido a todo extranjero franquear la barrera y penetrar en el recinto del santuario. Cualquiera que sea sorprendido, será él mismo responsable de la muerte que le sobrevendrá».

Bibl.: A. Parrot, *El Templo de Jerusalén* (Barcelona 1962).

V. BIBLIOGRAFIA

Con respecto a los temas estrictamente arqueológicos hay que citar aquí dos obras ya clásicas, de carácter general: W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Madrid 1962), ya un poco anticuada, pero todavía válida como sólida iniciación al tema; y K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963), fundamental para un ulterior conocimiento de las distintas etapas arqueológicas y especialmente en el mundo de la evolución de la cerámica. Es asimismo útil G. E. Wright, *Arqueología Bíblica* (Madrid 1962) y toda la serie de «Cuadernos de Arqueología Bíblica», escrita por A. Parrot y publicada por Ediciones Garriga (Barcelona): *Mundos sepultados* (1962), *El diluvio y el arca de Noé* (1961), *La torre de Babel* (1962), *Nínive y el Antiguo Testamento* (1962), *Samaría, capital del Reino de Israel* (1963), *El templo de Jerusalén* (1962) y *Gólgota y Santo Sepulcro* (1962). Para acopio de datos y textos para ilustrar el AT hay que recurrir a la ya clásica obra de J. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966). En este sentido y por lo que al NT se refiere se puede consultar con provecho la obra de J. Leipoldt / W. Grumann, *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973). Es de sumo interés la colección, adaptada del francés y dirigida por J. Sánchez Bosch, *El mundo de la Biblia* (Valencia, 1984ss). Desde el punto de vista arqueológico es imprescindible la consulta de dos enciclopedias no traducidas aún al español: M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols. (Jerusalén 1976); y A. Negev, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Jerusalén 1972). Esta última, dada su concisión, es más manejable que la primera, pero aquélla es obra fundamental y de amplia colaboración. El lector de habla española puede, sin embargo, consultar con provecho *Enciclopedia de la Biblia*, 6 vols. (Barcelona 1965ss), donde aparecen muchos artículos de carácter arqueológico, avalados por buenas firmas.

Con respecto a temas más concretos y especializados no falta buena bibliografía en español. Sobre prehistoria de Palestina véase E. Llobregat, *Estado actual de los problemas de la Arqueología de Palestina: Paleolítico a Calcolítico* (Valencia 1966), buena síntesis para su tiempo; J. González Echegaray, *Excavaciones en la terraza de «El Khiam» (Jordania)*, 2 vols. (Madrid 1964-66), monografía de unas excavaciones concretas, con amplias consideraciones sobre temas generales; J. González Echegaray, *Orígenes del Neolítico Sirio-Palestino* (Bilbao 1978), una obra de tema general, que sigue estando al día. Como artículos sobre temas especializados hay que citar V. Vilar Hueso, *Las culturas neolíticas de Jericó:* «Archivo de Prehistoria Levantina» 10 (1965) 7-15; J. González Echagaray, *Precisiones sobre la clasificación usual del Paleolítico Superior en Palestina*, en *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 16-21; J. Fernández Tresguerres, *Reflexiones acerca del fenómeno de neolitización en la región de Palestina, ibíd., 23-32; M. Menéndez, El Neolítico Precerámico en el Medio Oriente y Tell Abu Swwan (Jordania):* «Studium Ovetense» 10 (1982) 155-164 y *La aparición del Neolítico en el Próximo Oriente:* «Revista de Arqueología» 59 (1986) 10-19.

Con respecto a temas de arqueología histórica debemos señalar el

importante trabajo de E. Olávarri, *Diferencias en la cerámica de Israel y Judá en el período de la Monarquía dividida (ca. 930-587 a. C.)*: «Trabajos de Prehistoria» 30 (1973) 121-50. Acerca de un tema más específico véase E. Olávarri Goicoechea, *El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeineh de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinense*, en *Simposio Bíblico Español*, op. cit., 33-9; también: M. D. Herrera y J. Balensi, *Tell Abu Hawam. Revisión de una excavación antigua*: «Revista de Arqueología» 54 (1985) 32-45. Es muy importante la monografía de F. Díez Fernández, *Cerámica común romana de la Galilea. Aproximaciones y diferencias con la cerámica del resto de Palestina y regiones circundantes* (Madrid 1983). Desbordando el tema arqueológico, aunque también lo incluye, hay que señalar la conocida obra de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudios* (Madrid ^{2}1971).

Sobre la labor arqueológica española en Palestina véase J. González Echegaray, *La aportación española a la Arqueología Bíblica*: «Cuadernos Bíblicos» (1978) 2-13, y *La labor arqueológica del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (1956-1988)*: EstBib 47 (1988) 231-248. En torno a las actividades arqueológicas del país véase la *Crónica Arqueológica* de V. Vilar Hueso en EstBib, que llega hasta los años 60, y actualmente J. González Echegaray, *Investigaciones arqueológicas en Levante*: «Aula Orientalis» 2 (1983) 207-223; 6 (1988) 19-46.

Por razones de espacio no se puede citar aquí la abundantísima bibliografía arqueológica sobre temas especializados en distintas lenguas. Quien desee una información ulterior puede recogerla en la bibliografía especial que se incluye en el apartado anterior sobre «Los grandes yacimientos».

Parte segunda

HISTORIA E INSTITUCIONES DEL PUEBLO BIBLICO

por

Jesús Asurmendi

y Florentino García Martínez

INTRODUCCION

1. Fuentes

El primer problema que se plantea al historiador es el de las fuentes. En un primer momento se podría pensar que el historiador que se ocupa de la historia de Israel tiene el problema solucionado, ya que la primera y principal fuente a su disposición es la Biblia misma. Durante muchos siglos la historiografía bíblica tomó sus datos casi exclusivamente de dicha fuente. Sin embargo, desde hace más de 150 años se han ido precisando, en cierto modo de forma paralela, la metodología histórica y la importancia de las fuentes extrabíblicas. Los descubrimientos arqueológicos del Próximo Oriente han proporcionado, y continúan proporcionando, una infinidad de datos y documentos que en gran parte están todavía sin explotar.

Las fuentes extrabíblicas son fundamentales para la reconstrucción de la historia de Israel, puesto que ésta se desenvolvió en relación continua con los pueblos y acontecimientos del Próximo Oriente. Pretender hoy en día hacer una historia de Israel sin consultar con el mismo interés las fuentes bíblicas y las extrabíblicas es un contrasentido.

Entre las fuentes, la arqueología merece una mención especial. Los trabajos de los arqueólogos han tenido como finalidad muchas veces, sobre todo en los comienzos, encontrar objetos y textos. Pero en la actualidad a la investigación arqueológica le interesan todos los restos materiales que permitan comprender tanto los modos de vida, como la evolución cultural de los pueblos. La ayuda de la arqueología a la historia, aunque indirecta, es sumamente importante.

Para el período que va desde Alejandro Magno hasta Bar Kokba

el problema de las fuentes se complica. La fuente primaria del período anterior, el Antiguo Testamento, es de muy poca utilidad. Sólo algunas alusiones, un tanto aisladas y problemáticas, de los profetas más tardíos, como Zacarías, pueden ponerse en relación con los hechos del período helenístico. Aparte de ellas, sólo el libro de Daniel y los libros 1 y 2 Mac se ocupan, cada uno a su manera, de la historia de los siglos III y II a. C. El c. 11 de Dn refleja la impresión que los hechos del período del dominio tolomeo y seléucida dejaron en los círculos apocalípticos palestinos. 1 Mac nos describe la historia de los años 175-135; 2 Mac, un período aun más corto, de 180 a 161 aproximadamente. De los libros del Nuevo Testamento, únicamente los Evangelios proporcionan algunos elementos aprovechables para una reconstrucción histórica.

De ahí que para este período las fuentes extrabíblicas sean imprescindibles. Una descripción detallada de todas estas fuentes se encuentra en Schürer-Vermes I,39-166. La más importante es, sin duda alguna, la obra del historiador Flavio Josefo. Sin él sería imposible escribir una historia del período 333 a. C. - 135 d. C. En su *De Bello Iudaico* (= *Bell.*) nos describe la gran guerra contra Roma (libros III-VII), pero se ocupa igualmente de la prehistoria de la rebelión (libros I-II), desde Antíoco IV hasta la muerte de Herodes. En sus *Antiquitates Iudaicae* (= *Ant.*) presenta un panorama de la historia del pueblo judío desde la creación hasta el año 65 d. C., dedicando los libros XII-XX al período que nos concierne. Es importante señalar que Josefo emplea y cita numerosas obras de otros historiadores, como Nicolás de Damasco, en muchos casos desaparecidas. De los historiadores griegos y latinos que proporcionan informaciones interesantes para la historia de Palestina en este período, señalaremos como más importantes a Polibio, Diodoro Sículo, Estrabón, Tito Livio, Plutarco, Tácito, Suetonio, Apiano y Dión Casio.

Junto a las obras de los historiadores son interesantes las obras de la literatura apócrifa (las más importantes se hallan traducidas al castellano en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vols. I-V (Madrid 1983-86). Estos escritos nos muestran el complejo panorama religioso del judaísmo de la época y la vitalidad de ciertos grupos que posteriormente quedarán relegados.

Otra de las fuentes literarias extrabíblicas la constituye la literatura rabínica. Tanto en los targumes como en la Misná, en la Tosefta, en los midrases y en el Talmud de Jerusalén y de Babilonia, se encuentran referencias a la historia de este período. Aunque la redacción de estas obras es bastante posterior a los aconteci-

mientos, las tradiciones que contienen se remontan frecuentemente a épocas anteriores y nos conservan elementos históricos apreciables. En estas obras encontramos plasmada la imagen de un judaísmo aún en período de formación y que cuajará plenamente después de la destrucción del templo y del fracaso de la revuelta de Bar Kokba.

Paralelamente a estas fuentes literarias conocidas ya desde antiguo, los descubrimientos arqueológicos de los últimos tiempos han proporcionado una gran cantidad de materiales fundamentales para la historia del período. Las monedas y las inscripciones encontradas aportan a la interpretación histórica una ayuda indirecta para comprender los desarrollos económicos y sociales de la época. Los descubrimientos de diversos manuscritos han colmado alguna de las lagunas más importantes en nuestro conocimiento de este período.

Entre los más significativos citaremos:

– los papiros de Wadi ed-Daliyeh, de 375 a 335 a. C., aclaran la situación de Samaría en el s. IV y confirman la destrucción de la ciudad por las tropas de Alejandro;

– los papiros del archivo de Zenón reflejan la situación económica y administrativa de Palestina en el s. III a. C.;

– los manuscritos de Qumrán nos han descubierto el mundo religioso de un grupo sectario y nos han conservado gran parte de su biblioteca con obras escritas entre el s. III a. C. y el s. I d. C.;

– los documentos de Murabba'at y de Nahal Hever ilustran el período de la revuelta de Bar Kokba (132-135 d. C.) y contiene incluso cartas autógrafas del líder.

2. *Metodología*

Hasta tal punto son fundamentales las fuentes extrabíblicas que sin ellas resulta imposible establecer una cronología de los acontecimientos señalados en los textos bíblicos. Esta situación hace que el historiador deba confrontar continuamente los datos de la Biblia con los de las demás fuentes.

Por lo que toca a las fuentes bíblicas hay que hacer varias observaciones. Puesto que no existe un único texto bíblico y las variantes son a veces importantes, la primera labor del historiador consiste en determinar el texto más correcto, del que pueda partir en su trabajo de investigación. Una segunda fase esencial, descuidada muchas veces, es la crítica literaria del texto. Hay que

examinar su composición, su estructura, sus relaciones con otros textos y la función que desempeña, antes de sacar cualquier tipo de conclusión histórica; la misma crítica literaria hay que aplicar a las fuentes extrabíblicas. Sólo tras una confrontación de los resultados se podrán extraer los datos que permitan elaborar una historia en sentido científico.

Además, es preciso tener en cuenta algunas características propias de los textos bíblicos. En primer lugar, la Biblia no es un libro que intente «hacer una historia». Simplemente presenta la reflexión y las vivencias de un pueblo desde el punto de vista de su fe; su finalidad es religiosa, no histórica. En los textos bíblicos se habla de personajes, de acontecimientos y de lugares históricos, pero su intención fundamental es presentar el sentido religioso que todo ello tuvo para Israel. Esta perspectiva esencial de los textos bíblicos explica su carácter selectivo. Se omiten hechos importantes en el desarrollo histórico de Israel y se mencionan otros de poca importancia desde este punto de vista, pero fundamentales para el sentido religioso de la vida del pueblo. Otra característica importante de los textos bíblicos concierne a su propia génesis. Hay que tener en cuenta que las relecturas, los complementos, las adiciones y las diversas redacciones constituyen un elemento clave en la historia de su producción.

Aunque el estudio de todos estos aspectos pertenece a la crítica literaria, su amplitud es tal que incide en la forma misma de abordar y de concebir la historia de Israel. Ignorarlos llevaría a hacer cualquier cosa menos historia.

En el período que va desde Alejandro Magno a Bar Kokba los problemas metodológicos dependen de la naturaleza de sus fuentes. Lo dicho hasta ahora se aplica a las fuentes bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Pero, además, el carácter de visión apocalíptica y el lenguaje críptico empleado por Daniel hacen que sus datos sólo sean comprensibles cuando es posible relacionarlos con los extrabíblicos. Lo mismo sucede con una buena parte de la literatura apócrifa. 1 Mac fue directamente escrito para legitimar la dinastía asmonea. Por eso el libro tiene un carácter polémico y apocalíptico que hay que tener en cuenta a la hora de apreciar su valor histórico. El carácter legendario de 2 Mac hace difícil extraer los elementos históricos que, sin duda, contiene y que provienen principalmente de la obra de Jasón de Cirene, al que resume.

La fiabilidad de los datos conservados por Flavio Josefo está cuestionada a causa de la disparidad de fuentes utilizadas, según la

época de que trata, la libertad e incluso arbitrariedad con que emplea estas fuentes, la utilización de documentos falsos, los errores cronológicos que introduce y, sobre todo, el carácter claramente tendencioso y apologético de sus escritos. Hay que tener en cuenta todos estos factores al evaluar su testimonio, por otra parte inapreciable.

Los conocidos problemas de datación de la literatura rabínica son solamente uno de los muchos aspectos que dificultan su tratamiento de cara a una reconstrucción histórica. Los problemas literarios que esta literatura presenta son aún más complicados. Las reinterpretaciones y la pluralidad de versiones de una misma tradición hacen aún más difícil su empleo. Además, esta literatura es unilateral y, por lo mismo, selectiva y tendenciosa en su presentación de los hechos, de los grupos y de las personas que no se integraron en el gran movimiento fariseo que impondrá su cuño al judaísmo posterior a la destrucción del templo.

Los problemas metodológicos planteados por los nuevos textos son de orden distinto. Aquí nos hallamos en presencia de documentos de primera mano, pero que aún no son bien conocidos. Sólo una mínima parte de los papiros de Wadi ed-Daliyeh y de los textos de Nahal Hever han sido hasta ahora publicados. De los mss. provenientes de Qumrán, la mitad de la biblioteca de la comunidad hallada en la Cueva 4 sigue aún inédita. Esto exige una gran prudencia en el empleo de los materiales ya conocidos, no sólo porque los textos aún inéditos pueden aportar nuevos datos, sino porque pueden modificar sensiblemente la interpretación de los ya conocidos.

En las páginas que siguen, necesariamente condensadas, se ha preferido presentar la historia de Israel en el orden cronológico y lineal en el que el lector no versado en las ciencias bíblicas se imagina que sucedieron los acontecimientos. Pero, en rigor, no se puede empezar a hacer una historia si no se cuenta con un mínimo de datos aprovechables desde el punto de vista histórico. Por ello, para ser rigurosos habría que haber empezado la historia de Israel a partir de la instalación y de la presencia de las tribus israelitas en Canaán. En los períodos anteriores, cuanto más se retrocede en el tiempo, tanto más se oscurece la visibilidad histórica hasta llegar a una nebulosa en la llamada «época patriarcal».

El último período de la historia del pueblo bíblico aquí tratado coincide con el nacimiento del cristianismo y la formación del NT. A pesar de la importancia capital que estos hechos tienen a los ojos cristianos, el hilo conductor de la reconstrucción histórica no pue-

de ser la perspectiva cristiana, que transforma la «historia» en «historia de salvación». Como en los períodos precedentes, el centro de gravedad del devenir histórico se hallará en el pueblo judío en general.

Añadamos finalmente que, salvo raras excepciones, nos limitamos a presentar los resultados aceptados por la mayoría de los autores. Sin embargo, las diversas fases metodológicas señaladas están siempre detrás de una presentación de la historia que puede parecer a veces transparente y sin problemas.

3. *Bibliografía general*

M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona 1966): obra clásica de un gran exegeta del Antiguo Testamento, cuya metodología subraya el aspecto literario de las tradiciones; J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao [8]1970): obra igualmente clásica, que da gran importancia a las aportaciones de la arqueología; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* 2 vols. (Madrid 1975): obra voluminosa y rica, que abarca únicamente hasta la época de los Jueces; calificada a veces de ecléctica, tiene gran interés; S. Herrmann, *Historia de Israel* (Salamanca [2]1985): breve, pero densa, presenta una buena síntesis; H. Cazelles, *Historia política de Israel (desde los orígenes a Alejandro Magno),* (Madrid 1984): densa y llena de datos e información a pesar de su brevedad, la obra contiene una bibliografía muy importante; J. H. Hayes y J. M. Miller, *Israelite and Judean History* (Londres 1977): obra bastante amplia, fruto del trabajo de varios autores especialistas de las diversas épocas, de gran utilidad; F. Castel, *Historia de Israel y de Judá desde los orígenes al siglo II después de Cristo* (Estella 1984): sencilla, fácil de leer y bien presentada pedagógicamente; a pesar de algunos puntos problemáticos, muy útil para principiantes; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn* (Gotinga 1984): el autor es un gran conocedor de Israel y del Antiguo Oriente y ha publicado gran número de trabajos de un alto interés científico; a pesar de la densidad de la obra, las opiniones del autor no pueden ignorarse y están siempre sólidamente fundadas; J. A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kokeba* (Brescia 1984).

Entre las numerosas historias generales del período que va desde Alejandro Magno hasta Bar Kokba señalaremos:

E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* edición dirigida y revisada por G. Vermes, F. Millar y M. Black, 2 vols. (Madrid 1985): la obra más influyente durante un siglo, hoy completamente puesta al día; aunque voluminosa, constituye el mejor manual existente, denso, completo y muy bien documentado; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* 2 vols. (París 1952): obra clásica, sigue siendo útil gracias a la cuidadosa exégesis de los libros de los

Macabeos y de Josefo, así como a los detalles geográficos, arqueológicos y topográficos; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung* (Stuttgart 1983): síntesis breve y densa dirigida a estudiantes, con una buena bibliografía para cada una de las épocas; C. Saulnier, *Histoire d'Israel,* III: *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. - 135 a. C.)* (París 1985): obra pedagógicamente muy bien presentada, contiene una buena colección de textos importantes y numerosas fichas de trabajo para ampliar el estudio; A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Madrid 1984): buena presentación sintética, con interesantes «excursus». Las obras específicas más importantes las señalaremos al final de cada uno de los apartados.

Por lo que toca a la historia del Próximo Oriente baste señalar tres obras básicas:

P. Garelli, V. Nikiprowetsky, *El Próximo Oriente Asiático. Los imperios mesopotámicos. Israel* (Barcelona 1978): obra que se caracteriza por su claridad y visión de conjunto y, sobre todo, como en todos los volúmenes de esta colección, por una bibliografía muy completa, presentada con una pedagogía excepcional; F. Daumas, *La civilisation de l'Egypte ancienne pharaonique* (París 1971): obra clásica de un gran egiptólogo, puede servir para una sólida iniciación a la civilización y a la historia egipcias; J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient Ancien* (París 1969), de iguales características que la obra precedente.

Capítulo III
LA EPOCA PREMONARQUICA

I. LOS CICLOS PATRIARCALES

Se da el nombre de ciclos patriarcales a los distintos conjuntos literarios que el libro del Génesis dedica a los diversos patriarcas considerados como antepasados de Israel. Querer hacer una historia en sentido estricto a partir de estos textos es prácticamente imposible. Lo más que su estudio permite, desde el punto de vista histórico, es establecer un marco de referencia en el que pueda situarse el tipo de vida descrita en tales textos. Los ciclos patriarcales, de hecho, interesan más al etnólogo que al historiador, a causa de la falta de datos o de perspectivas utilizables por la ciencia histórica.

Hay dos series de elementos en los ciclos patriarcales que permiten esbozar el marco de vida de los personajes y, sobre todo, de los grupos: las genealogías y los nombres de lugar e itinerarios. En el mundo antiguo, la genealogía es la manera más corriente de situar a una persona en el tiempo. La secuencia padre / hijo subraya la continuidad de las generaciones. Pero esta sucesión de generaciones no significa una continuidad biológica. La genealogía sirve para expresar una relación comercial, social, religiosa o todas a la vez. Es el medio ideal para señalar en el tiempo una relación existente o para crearla. El sistema genealógico representa un papel importante en la Biblia, no solamente en el Génesis, sino también en textos tardíos, como los libros de las Crónicas. Por lo que toca a los antepasados de Israel conocidos como «patriarcas», hoy se suele admitir que la estructura genealógica viene impuesta por el narrador y expresa las relaciones que diversos grupos establecieron en un período de tiempo más o menos largo. Las tradiciones, patrimonio de los

diversos grupos, se fueron entrelazando y armonizando a medida que éstos se relacionaban entre sí.

Los nombres de lugar y los itinerarios permiten situar a los diversos grupos en un espacio determinado. La crítica literaria admite hoy sin problemas que el ciclo de Isaac se desarrolla en torno a Beršeba, mientras que el de Abrahán se localiza preferentemente en Hebrón-Mambré. Por su parte, el de Jacob se sitúa probablemente en Betel, mientras que los textos relativos a Israel (grupo o clan con identidad propia y distinto de Jacob) giran en torno a Siquem. Estas diferencias geográficas perceptibles en los textos tal como hoy se presentan exigen la distinción de tradiciones patriarcales. Al imponerse con el tiempo el sistema genealógico, se establece una cronología lineal, con relaciones de padres e hijos, y se transforman las tradiciones, para que todos los personajes, considerados como antepasados por la posteridad, «pasen» por los lugares de origen de los distintos patriarcas.

Se puede decir que hay dos grupos de tradiciones patriarcales: uno en el sur, con Abrahán e Isaac, y otro en el norte, con Jacob e Israel. Los relatos sobre Jacob y Labán son los que más claramente permiten hacerse un idea de las relaciones entre los grupos y de cómo un individuo funda un clan a partir de otro ya existente (Gn 29-31).

Entre los grupos portadores de las tradiciones patriarcales y las tribus de la época de la instalación en Canaán hay continuidad y ruptura. Ruptura, porque ninguna de las tribus lleva por nombre el de un antepasado; los nombres de éstos no se usarán jamás en la Biblia. Además ninguno de los patriarcas lleva un nombre teóforo con Yhwh ni siquiera con Baal, hecho que será corriente a partir de la época de las tribus. Estos dos datos significan de forma inequívoca que existe una ruptura real entre el grupo de los patriarcas y el de las tribus que formarán posteriormente el pueblo de Israel. Pero, al mismo tiempo, existe una continuidad, como lo prueba el hecho de que las tribus hayan recogido y hecho suyas esas tradiciones. El problema está en que hoy no sabemos en qué plano se sitúa tal continuidad ni cómo se realizó históricamente. Entre la época en que vivieron los grupos patriarcales y la fecha en que nacieron tales tradiciones hay que suponer un período de tiempo suficientemente largo para que se realizase el paso de la vida seminómada a la instalación y sedentarización, pero suficientemente corto para que las tradiciones no se diluyesen.

II. EGIPTO Y EL EXODO

La figura predominante en los cuatro últimos libros de la Torá es, sin duda alguna, Moisés: Moisés, el eje principal de la historia de Israel en Egipto, en el éxodo y en la travesía del desierto hasta la llegada a Canaán. La existencia histórica de Moisés ha sido puesta en duda, a causa del carácter legendario de muchos de sus hechos y de la mezcla de tradiciones que le conciernen, lo cual plantea problemas difíciles o imposibles de resolver. Pero Moisés tiene una densidad tal en todas las tradiciones fundadoras de Israel que, como dijo Söderblom a comienzos de siglo, «si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo». De todos modos, esto no impide que Moisés se encuentre en los «límites de la visibilidad histórica».

1. *Nacimiento y nombre de Moisés*

Ex 2,1-10 es una leyenda típica sobre el nacimiento del héroe. Los paralelismos, sobre todo con la leyenda del nacimiento de Sargón de Agadé, han sido puestos de manifiesto desde hace tiempo. Sin embargo, aunque los orígenes y el nacimiento de Moisés se pierden en la bruma de los tiempos, con respecto a su persona hay algunos datos históricos irreductibles. En primer lugar, su nacimiento en Egipto. Todos los indicios convergen en este sentido, y no hay ninguna razón para que la tradición situara sin ningún fundamento histórico el nacimiento de su héroe salvador en Egipto. Tanto más cuanto que el nombre propio del héroe, Moisés, es egipcio de origen y formación. La etimología de Ex 2,10 no tiene ningún valor desde el punto de vista de la lengua ni de la historia. Históricamente, Moisés nació en Egipto, tiene nombre egipcio y sus padres eran «hebreos».

2. *Moisés y Madián*

Ex 2,11-22 relata la huida de Moisés de Egipto, su llegada a Madián, la aceptación de la hospitalidad que le ofrece el sacerdote madianita (Reuel o Jetró según las tradiciones) y el matrimonio con una de sus hijas, Séfora. De esta unión nació un hijo, Guersom. Geográficamente, Madián debe situarse preferentemente al sur del Négueb (cf. 1 Re 11,18), al norte del desierto de Parán.

Las relaciones de Moisés con Madián han sido puestas en duda

diciendo que su nombre fue introducido tardíamente en estas tradiciones y textos. Pero, en épocas posteriores, Madián fue uno de los enemigos típicos de Israel, y la hostilidad de los madianitas se hizo proverbial (cf. Nm 25,6-9 con el asunto de Baal Peor; Nm 31 y la guerra santa entre ambos pueblos; y en especial las tradiciones sobre Gedeón, Jue 6-8, evocadas mucho más tarde en Is 9,3). En este contexto es inverosímil que la tradición inventara las relaciones de su héroe fundador con los enemigos hereditarios, llegando incluso a casarlo con una de las hijas «del sacerdote de Madián». Moisés, pues, estuvo relacionado con los madianitas.

Lo mismo debemos decir de su casamiento en Madián. Es imposible que se trate de una invención, a diferencia de su matrimonio con una quenita, con el que se intentaba contrarrestar el mal efecto del matrimonio madianita (cf. Jue 1,16). De hecho, la integración de los quenitas en la tribu de Judá es más que probable.

Se ha hablado también con frecuencia del origen madianita (a veces quenita) de la religión yahvista que Moisés transmitió a su pueblo a partir de sus contactos con el «sacerdote de Madián». Sobre este punto nada de cierto se puede decir históricamente, ya que no sabemos sobre la religión de los madianitas de la época; tanto más cuanto que el título «sacerdote de Madián» es probablemente un anacronismo y, de todas maneras, no ofrece ninguna base sólida para tal afirmación. En cambio, quedan sin explicar los motivos que provocaron la salida de Moisés de Egipto y su llegada a Madián.

3. *El éxodo*

Las tradiciones sobre el éxodo de los hebreos de Egipto son tan variadas y abundantes como complejas. Los conflictos entre los clanes hebreos y la autoridades egipcias constituyen la base y el punto de partida del éxodo. La razón del conflicto aparece clara en los textos: los egipcios obligan a los hebreos a trabajar en condiciones insoportables (Ex 1,11-14; 2,23; 3,7). Según Ex 1,11, los hebreos fueron obligados a trabajar en la construcción de las ciudades Pi-Tom y Ramsés. El dato, aunque no pueda ser probado históricamente, tiene muchos visos de realidad. No es el primer caso conocido en el antiguo Egipto en que las autoridades reclutaban más o menos a la fuerza a las tribus seminómadas que merodeaban por el Delta del Nilo.

Esta situación laboral era difícil de soportar a las gentes acostumbradas a la libertad de los pastores seminómadas. Es muy

probable, pues, que intentasen huir. Los textos del Exodo, al hablar del enfrentamiento entre Moisés y el faraón, dicen que los hebreos pidieron al soberano que les dejase salir al desierto: «Así dice el Señor de Israel: deja salir a mi pueblo para que celebre mi fiesta en el desierto» (Ex 5,1). El motivo, o el pretexto, para la huida fue celebrar un acto de culto en el desierto. ¿Se trata del sacrificio pascual de primavera, sacrificio preisraelita? Probablemente. La respuesta negativa de las autoridades provocó la huida. Habría, pues, dos elementos constitutivos del punto de partida del éxodo: la opresión y el culto. El pueblo, los clanes hebreos que más tarde formarán Israel, al no dejarles los egipcios ir a realizar sus ritos ancestrales y hartos de las condiciones de trabajo, decidieron huir al desierto para celebrar su fiesta.

Los egipcios no podían quedarse con los brazos cruzados ante la desaparición de mano de obra tan barata. Corrieron tras los fugitivos (Ex 14,5-8). Los clanes hebreos, al ver a los egipcios pisándoles los talones, «muertos de miedo gritaron a Moisés» (Ex 14,10). Lo que allí sucedió nunca se sabrá. Ahora bien, los fugitivos experimentaron una liberación tan real como inesperada en las circunstancias extremas en que se encontraban, y esto les permitió continuar hacia adelante y empezar una nueva etapa de su historia. Este esquema es el más verosímil históricamente. Pero la realidad no hay que imaginarla con la serie de datos y amplificaciones legendarias y cultuales que, a lo largo de la historia, fueron ampliando el relato primitivo de aquella experiencia. Los grupos hebreos serían significativos, pero no lo suficiente, ni mucho menos, para que el ejército del faraón saliese en su busca. Que algunos destacamentos fronterizos se lanzaran en su persecución es probable, pero nada más. Las dimensiones del acontecimiento fueron, sin duda, muy modestas, salvo para los que experimentaron la liberación.

Otra tradición, sin embargo, presenta el éxodo no como huida, sino como consecuencia de la expulsión decretada por el faraón. En los textos actuales ambas tradiciones aparecen mezcladas. En Ex 6,1, Dios dice a Moisés: «Pronto verás lo que voy a hacer al faraón: a la fuerza los dejará marchar y aun los *expulsará* del territorio». Históricamente, esto es una contradicción, ya que, si lo egipcios querían mano de obra, es un contrasentido que la expulsen. Al parecer, esta tradición tiene su origen en la expulsión de los hicsos, semitas que dominaron Egipto en el siglo XVII a. C.

Las tradiciones del éxodo y, más concretamente, los conflictos con el faraón hablan abundamentemente de las famosas plagas. Su composición literaria es compleja. Históricamente, nada se puede

decir de ellas. Es posible que fenómenos naturales hayan servido de punto de partida para la creación de este ciclo literario legendario y popular.

4. *El monte de Dios*

En Ex 18,5 se dice que Jetró, suegro de Moisés, «fue a visitarle al desierto donde acampaban, junto al monte de Dios». En Ex 19,1-3 se cuenta cómo los hebreos llegaron al desierto de Sinaí y acamparon junto al monte. Moisés «subió al monte de Dios». Estas son las precisiones que se pueden sacar, desde el punto de vista histórico, sobre el lugar en que las tradiciones sitúan el encuentro de Israel con su Dios. Pero el «monte de Dios» es aquel en que Moisés tuvo su primer encuentro con el Dios de Israel (Ex 3,1), aunque, según la tradición elohista, se le comunicó el nombre de Dios, punto de partida de la misión que el liberador del pueblo recibe en esa ocasión. Se trata, pues, de un lugar sagrado en el que, probablemente, distintos grupos de la región, nómadas o seminómadas, tenían costumbre de practicar sus fiestas cultuales.

En cuanto al nombre concreto del monte, poco se puede decir. Las tradiciones yahvista y sacerdotal lo llaman «Sinaí», pero la denominación se aplica mejor a la región, como en Ex 19,1-3. Se ha venido diciendo que «Horeb» era la designación utilizada por los textos elohistas y deuteronómicos. Hay que decir más bien que «Horeb» se encuentra en los textos de la escuela deuteronomista y que en los demás casos se trata siempre de añadidos. Es posible, como dice de Vaux, que la asonancia Sinaí / Sin (dios lunar) incitara a los deuteronomistas a dar otro nombre al «monte de Dios».

5. *Moisés y el decálogo*

Las distintas tradiciones sitúan en el «monte de Dios» y en su entorno una serie de acontecimientos fundamentales y fundantes para la vida del pueblo. Uno de ellos es el don de Dios a Moisés del decálogo. A pesar de los innumerables elementos que la tradición bíblica sitúa en el «monte de Dios» se nota una insistencia real de los textos en destacar los «diez mandamientos» y ponerlos en relación estrecha con Moisés.

La relación del decálogo con la teofanía del «monte de Dios» es probablemente artificial, ya que Ex 20,1-17 (decálogo) interrumpe el relato del capítulo 19 y su continuación lógica en 20,18.

La historia del decálogo es compleja. Su relación con Moisés es probable y, en este sentido, la tradición bíblica lo subraya sin lugar a dudas. Pero faltan pruebas decisivas del origen mosaico del decálogo. En cuanto al contenido, lo importante del decálogo hay que buscarlo en el marco histórico en el que lo enraízan las tradiciones y en la relación con la fe yahvista en la que las tradiciones lo integran.

6. *El Dios de Moisés y el Dios de los padres*

A partir de Ex 3, salvo la yahvista, las demás tradiciones del Pentateuco dan al Dios de Israel el nombre que éste ha revelado a Moisés en «el monte de Dios»: Yahvé. Ahora bien, Yahvé se identifica en estos pasajes con el «Dios de vuestros padres». Los textos (sobre todo Ex 6,3, sacerdotal) subrayan la distinción entre la fe en Yahvé y la fe en el Dios de los padres. Si se comparan las narraciones de los patriarcas y el resto de los textos bíblicos, las diferencias saltan a la vista. Los textos insisten en la identidad, pero es difícil comprender el proceso de identificación. La fe de los antepasados subraya la apertura hacia el futuro, sobre todo partiendo de las promesas de una tierra y de la descendencia. Los acontecimientos del éxodo en que los hebreos vieron la mano de Yahvé, liberador de Moisés, se prestaban a descubrir en él la concreción de las promesas hechas a los antepasados por el «Dios de los padres». Es difícil precisar más.

7. *Cadés y las estepas de Moab*

Cadés es un lugar al suroeste de Beršeba cuyo nombre se ha conservado hasta hoy. En la epoca monárquica los reyes de Jerusalén construyeron fortines defensivos, excavados hace unos años, en lo que entonces era la frontera sur del reino. Varios textos sitúan en este lugar una de las etapas más importantes del grupo conducido por Moisés, a su salida de Egipto, camino a Canaán. Jue 11,16-17 da un resumen de la estancia en Cadés. Las tradiciones colocan allí varios acontecimientos: la muerte de María, hermana de Aarón (Nm 20,1), la exploración de Hebrón y su territorio (así se explica y justifica su posesión por el grupo de Caleb, elemento fundamental de la futura tribu de Judá, y se indica que algunas tribus entraron en Canaán por el sur) y, finalmente, el envío de mensajeros a Edom a pedir permiso para atravesar su territorio y encaminarse hacia Moab (Nm 20,14-21).

Los acontecimientos más importantes que siguen a la estancia en Cadés se sitúan en las estepas de Moab (Nm 21,11ss; 22). El itinerario que siguió el grupo encabezado por Moisés es difícil de determinar. Los episodios narrados en los textos que se sitúan en las estepas de Moab no son controlables por el historiador. Sólo uno es innegable: la muerte de Moisés en las estepas de Moab. El que el héroe nacional muera en la última etapa, antes de terminar el viaje, no tiene más explicación que su realidad histórica.

III. ENTORNO SOCIOPOLITICO PROXIMO: LOS CANANEOS

La tierra prometida de los textos bíblicos no estaba deshabitada cuando los israelitas llegaron a ella. El mosaico de pueblos era grande. No hay que olvidar, sin embargo, que algunos de los términos que se encuentran en la Biblia (joritas por ejemplo) podrían ser nombres geográficos de países vecinos utilizados posteriormente sin gran precisión. El término «hitita» es probable que represente algunos grupos provenientes del antiguo imperio hitita, que desapareció con la invasión de los pueblos del Mar. Los jebuseos, habitantes de Jerusalén, son los que aparecen con más nitidez. Los gabaonitas de Jos 9-10 y 2 Sm 21 son ciertamente cananeos. Faltan datos para situar con precisión otros grupos étnicos. Respecto a los filisteos véase IV, I, 1.

El conjunto del llamado país de Canaán había estado sometido a la autoridad egipcia durante largo tiempo, como lo muestran los textos de execración egipcios y, sobre todo, las cartas de El-Amarna. Por estos textos se puede llegar a la conclusión de que el sistema político dominante era el de «ciudades-estado». Cada una de ellas comprendía la ciudad y un territorio más o menos reducido a su alrededor. Entre las ciudades mencionadas varias veces en dichas cartas se pueden citar: Meguiddó, Hebrón, Ascalón, Tanak (con nombres de príncipes indoarios). Jerusalén (con príncipe de nombre hurrita), Siquem, Guézer, Laku, Jasor y Pella (con príncipes de nombre semítico).

En el momento de la llegada de los israelitas a Canaán la independencia de estas ciudades-estado era total. Es bastante probable que existieran federaciones de diversas ciudades frente a un peligro común, como lo indican algunos textos bíblicos.

La arqueología ha demostrado que la urbanización y la cultura de esta época en Canaán (Bronce Reciente) era rica e incluso refinada. Se constata en varias ciudades la destrucción y ruptura cultu-

ral, debida probablemente a la conquista israelita. Los recién llegados no poseen el nivel cultural de sus predecesores cananeos.

IV. INSTALACION EN CANAAN

El primer texto extrabíblico donde se encuentra el nombre «Israel» es la estela del faraón Meneftá (1224-1204). El determinativo que acompaña al término señala que se trata de un grupo de gentes y no de un país o una ciudad. Se ha visto muchas veces en este testimonio egipcio una confirmación de la presencia en Canaán de las tribus israelitas salidas de Egipto. En la actualidad las cosas están mucho menos claras. En efecto, el nombre de Israel no engloba el conjunto de las tribus antes de la época de David. En tiempos de Meneftá las tribus no estaban todavía constituidas, sino en período de formación en su mayor parte y, con mayor razón, su número, 12, no estaba todavía fijado. Ahora bien, no se puede negar la existencia histórica de un grupo llamado Israel. Se constata, por otra parte, que el término servirá para dar nombre al conjunto de las tribus después de que el grupo Israel se hubiese integrado en ellas. Los detalles del proceso son muy difíciles de precisar.

1. Las tribus del centro

Una vez más hay que renunciar a una argumentación detallada. Baste con señalar los resultados a que ha llegado actualmente la crítica histórica.

Por lo que toca a las tribus del centro de Canaán, el lector de la Biblia se encuentra ante afirmaciones generales. La casa de José ocupa un lugar primordial en esta zona central de Palestina. Pero *José* no es nombre de tribu, sino de persona. La denominación «casa de José» engloba las tribus de Manasés y de Efraím. Ahora bien, ¿de dónde nace la designación «casa de José»? Los textos más antiguos que la utilizan (Jue 1,22; 2 Sm 19,21; 1 Re 11,28) se remontan probablemente a la época de David, y su intención es establecer un paralelo con la «casa de Judá».

Manasés es nombre de persona (cf. el hijo de Ezequías, rey de Judá). Su territorio está descrito en Jos 17,7-13. Su centro se halla en Siquem, aunque la ciudad será conquistada en la época de Abimélek. El clan de Makir constituye uno de los grupos fundamentales de esta tribu, cuyo territorio se sitúa unas veces en Cisjordania, otras veces en Galaad, al otro lado del Jordán. El antiguo texto del cántico de Débora (Jue 5,14) prueba su importancia y su papel (cf. Nm 32,39; Jos 17,1).

Efraím es nombre geográfico, como lo muestra la expresión «montaña

de Efraím». Silo se sitúa en la frontera entre Manasés y Efraím. El centro cultual importante de Efraím es Betel (Jos 16,5-10). Los conflictos por la hegemonía entre Manasés y Efraím fueron constantes (cf. Jue 8,1-3; 12,1-6). Poco a poco, Efraím consiguió el liderazgo. Josué el efraimita y Jeroboán I, también.

La tercera tribu del centro es *Benjamín*, nombre geográfico («hijo de la derecha»), es decir «el del sur» desde el punto de vista de Efraím. Su territorio se sitúa en Betel y Jerusalénm, y en él se encuentran las cuatro ciudades gabaonitas (Jos 9,17). Esta tribu sigue en importancia a la de Efraím (Jue 5,14). Saúl era benjaminita.

De estas tribus del centro, una parte muy importante debió de habitar en Egipto y participar en los acontecimientos del éxodo, de la marcha por el desierto y por Transjordania y de la conquista del centro de Canaán.

2. *Las tribus del sur*

El eje esencial del sur es *Judá*. Su nombre es geográfico y sirvió para dar nombre a una agrupación de clanes que constituyeron la tribu de Judá. El núcleo primitivo de dicha tribu parece ser un clan de Efratá (Gn 35,19; 48,7; Miq 5,1) perteneciente a la tribu de Benjamín. Gn 38,1 afirma que «Judá se ha separado de sus hermanos», lo cual sería una alusión a esta instalación en la montaña de Judá, en Belén. Otros clanes se fueron juntando al de Efratá en la montaña de Judá que va de Belén a Hebrón. El más importante de ellos es el de los calebitas, del que se habló a propósito de Cadés y que ocupó Hebrón y su región (Nm 13-14; Dt 1; Jos 14; 15). Emparentados con éstos, aparecen los quenicitas (Jos 15, 17), afines a los edomitas del sur (Gn 36,12). Los yerajmaelitas se sitúan al sur de Hebrón (1 Sm 30,29), así como los quenitas (Jue 1,16 y 1 Sm 30,29).

La relación de Judá con los acontecimientos del éxodo provendría de las tradiciones del clan efrateo y, quizás, de los calebitas. La importancia de la tribu de Judá adquirirá dimensiones considerables con David hasta quedarse prácticamente sola tras la desaparición del reino del norte.

Simeón, nombre de persona, figura junto a Leví en el episodio narrado en Gn 34,25-31, difícil de explicar históricamente. Su territorio se hallaba en la zona de Beršeba, según Jue 1,3.17. Pero, según Jos 19,1, su territorio se encontraba «en medio de la herencia de Judá», fórmula que indica, sin lugar a dudas, que Simeón fue absorbida por Judá. Es posible que grupos simeonitas hubieran estado en Egipto.

Dan es nombre de persona. Su territorio se encuentra en la Šefelá (Jos 19,40-46). Pero, por causas no claras, toda la tribu o una parte decide emigrar. Es el único relato de emigración que se conoce (Jue 18). Se instalan en la ciudad de Laiš y su territorio, al norte del país, en las fuentes del Jordán. Cambian de nombre a la ciudad, que recibe el nombre de la tribu. La expresión «de Dan a Beršeba» designará, a partir de Salomón, los límites norte y sur del reino.

3. *Las tribus del norte*

Cuatro tribus ocupan la región norte del país. La tribu de *Aser* tenía su territorio, según Jos 19,24-31, desde el Carmelo hacia el norte, hasta Tiro. Pero los datos son bastante confusos. Viven bastante mezclados con los cananeos y trabajan para ellos (Jue 5,17). Instalados desde hacía tiempo en la zona, no vivieron los acontecimientos del éxodo.

La tribu de *Zabulón*, según Jos 19,10-16, se instaló en la zona de la actual Nazaret, siendo controlados por los cananeos del valle de Yizreel. Jue 5,14.18 alaba a esta tribu por su participación en la batalla. Tampoco vivieron los acontecimientos del éxodo.

La tribu de *Neftalí*, cuyo nombre es probablemente geográfico, está situada al este del lago Hule. Neftalí ocupa un lugar importante en el cántico de Débora (Jue 5,18). Baraq, que salió al frente de las tropas, era de esta tribu. También ésta desconoce los acontecimientos del éxodo.

Isacar, cuyo nombre recuerda el trabajo asalariado, estaba instalada en la parte este de la llanura de Yizreel. No está claro si conoció los acontecimientos del éxodo.

4. *Las tribus de Transjordania*

Además de Makir, que como ya se vio era un clan de Manasés, las tribus de *Gad* y *Rubén* se instalaron en la región de Galaad (Jos 13, 8-13).

La tribu de Leví, tribu sin territorio, tribu profana en sus orígenes, se especializó en el culto.

V. DE LA INSTALACION EN CANAAN A LA MONARQUIA

El lector del libro de Josué saca la conclusión de que la instalación de las tribus israelitas en Palestina fue el resultado de una conquista semejante a un paseo triunfal, salvo algunos incidentes menores como el del capítulo 7, la historia de la violación del anatema por Akán. En cambio, quien lee atentamente el libro de los Jueces llega a una conclusión muy distinta, ya que este libro subraya ampliamente las dificultades de la instalación. La impotencia de las tribus para dominar en la práctica el territorio asignado aparece subrayada con bastante insistencia en el capítulo primero de Jueces. Hay, sin embargo, que reconocer que en el libro de Josué también se habla de ello en algunos casos particulares.

Los investigadores han llegado a dos conclusiones distintas acerca de la instalación de las tribus israelitas en Canaán. Unos piensan que los hebreos se fueron instalando lenta y progresiva-

mente en las zonas deshabitadas y que solamente con David se habría llegado a la conquista militar propiamente dicha de las ciudades cananeas. Otros subrayan que hay relatos bíblicos que muestran que la conquista militar fue un hecho y que la arqueología vendría a confirmar los textos de Josué y Jueces. No hay oposición entre ambas opiniones. Es difícil negar que la infiltración fue un hecho en casos importantes, como la ocupación de la montaña de Efraím. Pero, al mismo tiempo, hay que aceptar que algunas ciudades fueron conquistadas militarmente, como Jasor en el norte y probablemente Hebrón en el sur.

El famoso texto de Jue 4-5, batalla contra Sísara y cántico de Débora, muestra la trama general de los acontecimientos de la época. Aunque los israelitas estuvieran confinados en un primer momento en las zonas montañosas, sus incursiones en la llanura, dominada por las ciudades cananeas, no podrían menos de inquietar a éstas. La confrontación se hacía inevitable y, en algunos casos como en éste, el resultado era favorable a los recién llegados.

Sin embargo, ante estos relatos bíblicos hay que adoptar una gran precaución y someterlos a una crítica literaria e histórica profunda para descubrir la función del relato y, en la medida de lo posible, los acontecimientos históricos. Los casos más celebres son Jericó y Ay. Ay no estaba habitada ni fortificada en la época de la llegada de los israelitas. Jericó no tenía murallas. Puesto que la finalidad de estos textos no es hacer historia en el sentido actual del término, el historiador debe intentar descubrir la función social y religiosa de dichos relatos.

VI. LA RELIGION EN LA EPOCA PREMONARQUICA

1. Introducción

Es imposible tratar la religión de Israel independientemente de su historia. Los acontecimientos históricos marcan de forma esencial el desarrollo de la religión de Israel. La situación es semejante a la que se presenta en el estudio de todas las religiones, pero en el caso de Israel el fenómeno tiene características especiales.

La religión de Israel no sólo está íntimamente ligada a los acontecimientos históricos en su devenir, sino que la historia constituye el núcleo esencial de esta religión. El nacimiento de Israel y de su religión se enraízan en la historia, y los hechos históricos forman parte del contenido mismo de la religión.

La fuente principal para su estudio es la Biblia. Pero no se debe perder nunca de vista el hecho de que la Biblia no ofrece una presentación sistemática de la religión de Israel ni un panorama estructurado de las teologías que van apareciendo en la historia del pueblo. La Biblia es un conjunto de testimonios de personajes o de grupos que fueron plasmando por escrito las experiencias de fe, las reflexiones amplias sobre dichas experiencias en función de las necesidades de la comunidad en determinados momentos. Esta reconoció en dichos textos la expresión auténtica de la fe de Israel y la palabra de su Dios.

Esto lleva a reconocer una dificultad importante que se plantea a todo investigador de la religión de Israel. Los textos bíblicos son de épocas diferentes y, si se pretende tener una idea clara y organizada de la religión de Israel, habrá que tener presentes las distintas épocas de los textos para no atribuir erróneamente las mismas creencias y prácticas a los diversos momentos de la religión de Israel. La opinión de los autores no es unánime en este punto tan delicado. Sin embargo, las grandes líneas son aceptadas por la gran mayoría de los estudiosos actuales. Esta unanimidad será suficiente para trazar las grandes líneas en esta breve presentación de la religión de Israel.

De lo dicho se deduce que el tratamiento que se dará aquí al estudio de la religión de Israel será el histórico, y no el teológico. Así como la religión de Israel está íntimamente ligada a su historia, ésta forma parte de la del Oriente Próximo. Por ello es imprescindible acudir a los textos de los pueblos vecinos para situar las creencias y las prácticas de la religión israelita en sus distintas fases. Los elementos de comparación son cada vez más abundantes gracias a los descubrimientos arqueológicos, que proporcionan con frecuencia textos y datos de suma utilidad.

En este trabajo comparativo no hay que olvidar los peligros de toda comparación. Un elemento común en ritos de pueblos distintos no supone obligatoriamente la misma función del rito ni la identidad de creencias por él explicitadas. Cada elemento de la comparación debe ser situado en el marco propio en el que tiene lugar, y las conclusiones respecto a semejanzas o diferencias en los distintos órdenes deberán tener en cuenta su situación y función.

Aun cuando el texto bíblico sea la fuente principal para el estudio de la religión de Israel, no se puede dejar de lado la arqueología como fuente importante para dicho estudio. No hay que olvidar que el texto bíblico representa en cierto modo el texto oficial, la expresión normativa de la religión israelita. Sin embar-

go, las prácticas y las creencias concretas de los israelitas en sus distintas fases históricas no coinciden necesariamente con la expresión oficial de dicha religión. Esta distinción metodológica se confirma al comparar la religión de Israel que se refleja en los textos bíblicos con algunos de los resultados ofrecidos por las excavaciones arqueológicas. La discrepancia entre ambas realidades debe ser tenida en cuenta en el estudio de la religión israelita so pena de ofrecer una visión ideal de las prácticas y creencias de Israel que no corresponda a la realidad histórica.

Una de las características esenciales de la religión de Israel, comúnmente aceptada, es la de su particularismo. Israel se presenta como un pueblo aparte, separado, diferente, no sólo en su historia, sino sobre todo en sus vivencias y creencias religiosas. Estas afirmaciones deben ser matizadas.

De las prácticas religiosas de Israel (fiestas, ritos, sacrificios y diversas instituciones del ámbito religioso), ni una sola es propia de Israel, salvo quizá alguna de las más tardías, en la cual habría que estudiar las influencias extranjeras. Israel adoptó las instituciones y las prácticas religiosas de sus vecinos. El plano de los santuarios, incluso del de Jerusalén, la institución y la función del sacerdocio, los distintos sacrificios, las fiestas, como la Pascua, los Acimos, la de la Cosecha y otras, existían en los pueblos vecinos, e Israel las hizo suyas.

Pero si Israel adoptó ritos, fiestas e instituciones de los otros pueblos, les dio un contenido radicalmente diferente: fiestas, ritos e instituciones se convierten en la relación entre Dios y su pueblo, relación que nace y se vive en la historia. Israel no celebra mitos, sino hechos históricos de su encuentro con Dios. Esta es la pretensión característica de la religión de Israel.

Una última observación preliminar. La religión de Israel es plural. Al final de la época veterotestamentaria existe una clara unidad, un cuerpo de creencias y de vivencias amplio y consistente, pero esa unidad es fruto de una larga historia hecha de asimilación e integración de las distintas aportaciones al patrimonio que fue haciéndose común a los distintos grupos que formaron el pueblo de Israel. Esa unidad no significa uniformidad, e incluso en la época del Nuevo Testamento la forma de vivir e interpretar el patrimonio común no era uniforme.

2. *La época de los patriarcas*

Tenemos pocos datos sobre la religión de los grupos patriarcales. Como en todos los problemas tocantes a esta época, el tratamiento de la religión es más etnológico que histórico.

Como los distintos grupos de tipo seminómada, los patriarcas veneraban a un dios personal, un dios-padre o más bien un «dios del padre», es decir, dios del antepasado fundador del grupo. Este dios tenía un carácter eminentemente protector del grupo, al que «acompañaba» en sus idas y venidas en busca de pastos y agua para los rebaños.

Los seminómadas no tenían santuarios propios, pero frecuentaban los de los sedentarios, ya que tenían contactos regulares con éstos debido a las relaciones comerciales.

Así, en Gn 12,5b-9 vemos a Abrahán en lugares como Siquem, Moré, Betel, célebres santuarios cananeos preisraelitas. Lo mismo se puede decir de Betel y Jacob (Gn 28,10-22). En ambos casos el texto bíblico presenta a los patriarcas erigiendo altares y estelas conmemorativos de la manifestación divina de que han sido objeto. Jacob unge la piedra sobre la que ha dormido tras haberla erigido en estela. Las piedras y los árboles sagrados fueron, al parecer, elementos importantes de estos clanes seminómadas. Los consideraban manifestaciones de la presencia de la divinidad.

De esta época y de estos grupos se conoce una fiesta principal: la fiesta de primavera, la fiesta de Pascua. Era una fiesta propia de ganaderos (ovejas, cabras) destinada a proteger a los ganados y principalmente su fertilidad. El sacrificio de uno de los animales del rebaño servía de comida cultual del grupo, y la sangre con la que se embadurnaban las piquetas de las tiendas debía proteger del espíritu destructor a hombres y animales.

Es muy posible que estos seminómadas presentaran también ofrendas no sangrientas.

3. *Egipto, Moisés y la entrada en Canaán*

La religión de la época patriarcal no contenía ningún elemento particular de la religión de Israel. Un momento clave, el momento fundacional para una serie de grupos que formarán más tarde el núcleo del pueblo de Israel y que darán el tono religioso a dicho pueblo, es la liberación de Egipto. Israel considera cada vez más la salvación que experimentó a la salida de Egipto como el punto de partida y el núcleo esencial de su fe.

Los grupos que experimentaron esta salvación fueron fundamentalmente los que más tarde se llamarán «la casa de José», alrededor de los cuales se aglutinaron otros que aceptaron la experiencia de la liberación de Egipto que los demás habían vivido como base de su nueva fe.

A este núcleo fundamental se fueron añadiendo elementos provenientes de los diversos grupos o de distintos santuarios cuando los que iban llegando a Canaán ocupaban el terreno disponible. Antiguas tradiciones que nada tenían que ver originalmente con los israelitas eran recuperadas e integradas en el marco de la nueva fe tras la adaptación indispensable a sus características propias.

Como objeto cultual de esta época se puede citar el arca. Simboliza la presencia protectora del Dios de Israel, representado frecuentemente en esta época bajo los atributos de un dios guerrero que lleva a cabo sus propias guerras («las guerras del Señor») en beneficio de su pueblo, Israel.

El arca puede ser considerada también desde otro punto de vista. Probablemente representaba el pedestal de la presencia invisible del dios protector del grupo. Los grupos salidos de Egipto, al igual que otros seminómadas, tenían una religión carente de imágenes. Lo que era una característica general se convertirá poco a poco en una de sus particularidades esenciales y recibirá un contenido teológico del más alto nivel.

La figura de Moisés, depositario de una revelación de tipo legislativo y religioso, se fue plasmando con insistencia en esta época. Sin embargo, es muy difícil atribuirle históricamente elementos concretos y precisos de la religión de Israel, salvo su presencia en el acontecimiento histórico de la liberación de Egipto, que se convertirá poco a poco en el núcleo esencial de la religión de los israelitas.

VII. PISTAS DE TRABAJO

El desarrollo de la tradición bíblica es uno de los elementos claves en la historia de Israel. Varios casos típicos pueden ofrecer material comparativo. En los ciclos patriarcales, se pueden comparar los tres relatos que contienen el motivo del antepasado que hace pasar a su mujer por hermana para asegurar la supervivencia del grupo: así, Gn 12, 10-20; 20, 1-18; 26, 1-14. Las circunstancias, los personajes y sus relaciones, el desenlace y la moraleja teológica de cada narración muestran cómo los diversos documentos tratan los recuerdos y tradiciones de los antepasados en función de sus propias preocupaciones.

Lo mismo se puede constatar en el ámbito de los textos de la conquista.

Compárense Jos 14,6-15; Jue 1,10 y Jos 10,31-37; 12,10, respecto a Hebrón. Lo mismo sucede con la ciudad de Debir: compárense Jos 15,15-19; Jue 1,11 y, finalmente, Jos 10,38-39; 12,13. En ambos casos la atribución de la conquista a diferentes grupos o personajes manifiesta la evolución de la tradición.

VIII. HISTORIA DE LA INVESTIGACION

Hay que señalar dos temas importantes desde el punto de vista de la historia de la investigación.

El primero se refiere a los ciclos patriarcales y a su historicidad. Con respecto a estos relatos ha existido frecuentemente una preocupación manifiesta o, por lo menos, inconsciente de tipo apologético: para afirmar o para negar su historicidad. Por eso el historiador debe extremar sus precauciones al tratar este tema.

El método que más se ha utilizado para fundamentar la historicidad de los ciclos patriarcales es precisamente la comparación de los datos ofrecidos por dichos textos con lo que los documentos extrabíblicos nos han dado a conocer desde hace siglo y medio. La existencia de ciertos nombres es el argumento más utilizado. Nombres de tipo semítico semejantes en los elementos y en la estructura de su composición, como Abrahán o Isaac, se han encontrado con relativa frecuencia en documentos extrabíblicos del II milenio antes de Cristo. Por eso se ha querido situar en esa época los relatos patriarcales. Pero este único dato no basta para establecer la historicidad de las narraciones del Génesis, puesto que el paralelismo onomástico se encuentra igualmente en textos mucho más tardíos. Pero tampoco justifica que haya que situar la composición de dichas narraciones en el s. VI.

Las costumbres y las normas sociales que aparecen en los ciclos patriarcales tienen sus paralelos en los documentos jurídicos de la antiguedad, como el código de Hammurabi, el de Lipit-Ištar, los textos de Nuzi y las leyendas de Esnunna entre otros. También en este caso se llega a la misma conclusión: las semejanzas existen, pero no son lo suficientemente originales ni significativas. Los mismos paralelos se pueden establecer con otros textos de épocas mucho más recientes.

R. de Vaux, en su *Historia antigua de Israel,* desarrolla ampliamente este método comparativo, pero en cada uno de los puntos llega a la misma conclusión: con este método y estos datos no se puede ni probar ni contradecir la historicidad fundamental de las tradiciones.

El segundo problema clásico es el de las *relaciones entre la Biblia y la arqueología.* La actividad arqueológica en la zona de los países bíblicos, particularmente en el actual Estado de Israel y en los territorios ocupados por él, es intensa. Las primeras excavaciones empezaron el siglo pasado, y su ritmo y carácter científico se han acelerado considerablemente. Es innegable que el motivo de dicha actividad, mucho mayor que en los

demás países, se debe principalmente al hecho de que se trata del país de la Biblia. En los comienzos, y actualmente todavía en muchos casos, el motivo de la actividad arqueológica er ofrecer pruebas materiales de la historicidad de la Biblia. Los resultados arqueológicos tenían como misión «probar y mostrar» la verdad de la Biblia. Libros aparecidos no hace mucho tiempo que llevan títulos como *La Biblia tenía razón* y *La Biblia sacada de la arena* dan una idea de la concepción en boga. Los arqueólogos en muchos casos, y principalmente los divulgadores de las ciencias bíblicas y arqueológicas, relacionan directamente los resultados de la arqueología con los textos bíblicos, considerados éstos sin ninguna distancia crítica, es decir, con una actitud fundamentalista. Pero, como ya se ha dicho en este capítulo, la Biblia no pretende hacer historia en el sentido moderno de la palabra. Los textos de la Escritura son la expresión de la fe de un pueblo. La crítica literaria y la crítica histórica permitirán establecer su sentido y sólo entonces podrán ser confrontados con los datos de la arqueología, sin dejarse arrastrar por las interpretaciones de los arqueólogos, no exentas muchas veces de cierta fantasía.

IX. BIBLIOGRAFIA

1. Los ciclos patriarcales

R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* 2 vols. (Madrid 1975): estudio detallado y muy documentado representante del método comparativo, externo pero con gran moderación y realismo; Th. L. Thomson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (Berlín-Nueva York 1974): examina con extrema minuciosidad los argumentos comparativos e indica la fragilidad de los mismos; sumamente útil, aunque no propone ninguna visión de conjunto; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven / Londres 1975): estudio de las mismas características que el de Thomson, aunque independiente de él. El autor tiene la tendencia a situar la creación de las tradiciones de los patriarcas en época tardía (exílica o postexílica). Así cae en el defecto contrario del que achaca a sus predecesores. Como obra de divulgación véase M. Collin, *Abraham* (Cuadernos Bíblicos 56; Estella 1987).

2. Exodo y Moisés

Además de la historia de Israel de De Vaux, ya citada, puede verse H. Cazelles, *En busca de Moisés* (Estella 1981): presentación sencilla de problemas complejos por un gran conocedor de los textos y de la cultura bíblica y extrabíblica, aunque a veces el autor atribuye excesiva historicidad a datos problemáticos. Una colección de estudios hechos a partir de

diversos métodos y perspectivas sobre la figura de Moisés y su historia nos la ofrece R. Martin-Achard (ed.), *Figure de Moise: Ecriture et relectures* (Ginebra 1978). Tres problemas fundamentales de los textos del libro del Exodo se encuentran estudiados minuciosamente en W. H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose: Erwägungen zu Ex 1-19 und 24* (Darmstadt 1983).

Sobre el decálogo, cf. la obra reciente de F. Lothar Hossfeld, *Der Dekalog* (Gotinga 1982), H. Schüngel / Straumann, *Decalogo e commandamenti di Dio* (Brescia 1977). Como iniciación al éxodo, cf. Cl. Wiéner, en Cuadernos Bíblicos 54: lectura seguida del libro del éxodo, teniendo en cuenta los últimos trabajos sobre la cuestión.

3. *La instalación en Canaán y el período llamado de «los Jueces»*

Además de De Vaux, cf. M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion* (Gotinga 1967); la traducción inglesa publicada en Londres es de 1971; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel (1250-1050 bc.)* (Londres 1980): estudio interesante que utiliza modelos sociológicos para explicar la constitución de Israel en cuanto grupo independiente; se basa en los estudios y resultados clásicos de los textos bíblicos sobre los que aplica sus modelos, pero ¿hasta qué punto se puede aplicar la sociología a unos hechos ocurridos hace más de tres mil años cuyo relato es muy posterior a los hechos? (además tales relatos no intentan presentar simplemente los hechos); el autor abre pistas válidas, pero permanece prisionero de sus modelos; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn ^{2}1966): estudio clásico e importante de la historia de la redacción del libro de los Jueces.

4. *Biblia y arqueología*

Cf. capítulo II de este volumen.

5. *Religión de Israel*

H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963); traducción francesa, *La Religion d'Israel* (París 1966): el autor, de la escuela de exégesis sueca, organiza su estudio con perspectivas netamente históricas y dando gran importancia a la alianza davídica y al culto como lugares teológicos claves de la religión de Israel; G. Fohrer, *Geschichte der Israelitischen Religion* (Berlín 1969): obra de conjunto, de perspectivas históricas claras; el autor, que ha trabajado grandes sectores del texto bíblico, ofrece una visión coherente, sin excesivos matices, de gran valor; W. Zimmerli, *The History of Israelite Religion*, en G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation* (Oxford 1979) 351-384: excelente panorámica de los estudios sobre la

religión de Israel, métodos, tendencias y resultados entre 1951 y 1973; H. Cazelles, *Religion d'Israel*, en DBS X, 240-277: la síntesis más reciente de la religión de Israel por un excelente conocedor e investigador de los variados problemas que conlleva el tema; abundante y especializada bibliografía.

Sería interminable dar una relación bibliográfica de los distintos aspectos de la religión de Israel. En las obras claves citadas se encontrarán elementos bibliográficos suficientes para continuar el estudio.

Capítulo IV
LA MONARQUIA

I. CREACION DE LA MONARQUIA

1. Los vecinos de Israel

Con la instalación más o menos estable de las tribus israelitas no se termina el proceso de formación de su realidad social y política. Los contactos con los pueblos y grupos de la región llevarán poco a poco a la creación, en Israel, de instituciones del mismo tipo que las de sus vecinos. La principal de ellas será la monarquía.

En Transjordania aparecen tres grupos sociales que estarán en continua relación con Israel a lo largo de su historia. En primer lugar, los *ammonitas*. Poco se sabe de sus orígenes. Su onomástica es, desde luego, semítica y está emparentada probablemente con la aramea. Su territorio, difícil de definir con precisión, debía de situarse alrededor del valle del Yabboq. El comercio de caravanas podría haber sido su principal fuente de ingresos. La institución monárquica existe en la época de Saúl. En la guerra de los ammonitas contra Yabéš de Galaad dará Saúl muestras de sus capacidades (1 Sm 11,1-13). Es cierto que a Najáš no se le da el título de rey, pero está claro que actúa como tal. El problema consiste en saber si ya en esa época el poder de Najáš era hereditario y si, por lo tanto, la monarquía dinástica estaba ya consolidada.

El caso de *Moab* es un poco diferente. El parentesco con los ammonitas parece probable si se tiene en cuenta textos como Gn 19,30-38 y Dt 23,4. También parece claro el parentesco entre los moabitas y los antepasados de David (Rut 4,18-22). Las fronteras del territorio moabita variaron con el tiempo. A veces llegaron hasta Ješbón por el norte, pero su frontera tradicional por el norte es el Arnón. Por el sur, Moab llegaba hasta la depresión del Zered; por el este, hasta el desierto; por el oeste, hasta el Mar Muerto. La

monarquía hereditaria parece ser bastante antigua. Algunos la sitúan incluso en el siglo XIII, aunque no parezca muy consolidada (Nm 21,26-30).

Los *edomitas* aparecen ya en textos egipcios en el siglo XIII. Su territorio se sitúa a partir del Zered hacia el sur. Las tribus nómadas de la zona fueron sin duda los elementos que formaron el reino de Edom. La Biblia presenta a los edomitas como descendientes de Esaú (Gn 36,10-19). No se les considera «abominables» (Dt 23,8) como a ammonitas y moabitas. En tiempos de David, los edomitas poseen una monarquía hereditaria (1 Re 11,14), aunque no se sabe a ciencia cierta cuáles fueron sus orígenes. La lista de los reyes de Edom de Gn 36,31-39 da a entender probablemente que, en la época anterior a David, el principio dinástico todavía no estaba establecido. La capital del reino habría variado con cada jefe.

Los *filisteos* forman parte de la ola invasora que asoló los países del Mediterráneo oriental. El imperio hitita y la ciudad de Ugarit, entre otros, fueron sus víctimas. Ramsés III pasó grandes apuros en sus luchas contra ellos. Un grupo de esta avalancha, conocida generalmente como «los Pueblos del Mar», los filisteos, se instalaron en la costa cananea y en las llanuras circundantes. Los asentamientos filisteos más importantes constituían una asociación de cinco ciudades: Gaza, Ascalón, Ašdod, Gat y Eglón. Cada una de ellas se administraba de manera autónoma, siendo gobernadas por «seranim» (término emparentado con el griego «tirannos») (Jos 13,3; Jue 16,5.18; 1 Sm 6,4.16.18). Hay que señalar que este término aparece siempre en plural por lo cual da la impresión de que existía una especie de federación entre los jefes filisteos. Sin embargo, Akis, de Gat, recibe en todos los textos el título de «rey». Poco se sabe de su lengua, salvo que no era semítica y que parece emparentarse con otras de las regiones del Mar Egeo.

Con respecto a su religión, los pocos datos que se poseen muestran que adoptaron las religiones semitas de Canaán, como lo atestiguan los dioses venerados: Dagón (Jue 16,23; 1 Sm 5,2) Astarté (1 Sm 31,10), Baal Zebul de Eglón (2 Re 1,2). Este dato es importante, ya que indica cierta asimilación con las poblaciones locales, aunque la dirección política y militar habría estado, sin duda alguna, en manos de los filisteos. El poder militar filisteo estaba reforzado por la calidad de su organización y por el armamento de que disponían. Los primeros restos de elaboración de hierro en Canaán pertenecen a la ocupación filistea. Los filisteos introdujeron la técnica de fundición de dicho metal, adquiriendo de esta forma una superioridad indiscutible por la calidad de sus

armas. Si a esto se añade que poseían «carros de combate» (1 Sm 13,5; 2 Sm 1,6), no es difícil imaginar el peligro que corrían los israelitas frente a ellos.

La expansión filistea en Canaán puede seguirse a través de los restos de cerámica que se han encontrado en diversos lugares del país. Baste con señalar los puntos más extremos de la expansión: Debir (Tell Beit Mirsin) y Bet Šemeš, en la Šefelá judía; Meguiddó, en las faldas de la sierra del Carmelo, dominando el paso estratégico de su nombre; Bet Šan, en la orilla derecha del valle del Jordán, a la salida del valle de Yizreel; Deir Alla, la Sukkot bíblica, a la altura de Siquem en Transjordania. No hay que olvidar que esta cerámica filistea tiene un parentesco real con la micénica.

Merecen mención especial las ciudades de la *costa fenicia*. Algunas de sus ciudades, como Ugarit, desaparecieron bajo la presión de los Pueblos del Mar. Otras, sin embargo, aprovecharon la caída de los hititas y la debilidad de los egipcios para instaurar una política comercial y marítima que las llevaría con el tiempo hasta el otro extremo del Mediterráneo. Entre estas ciudades, Sidón al comienzo y Tiro más tarde ejercieron cierta hegemonía. También fueron importantes Arwad, Biblos y Beirut. Todas ellas son prácticamente ciudades-estado con una monarquía hereditaria como forma de gobierno.

2. *Los primeros intentos*

El libro de los Jueces (Jue 6-9) presenta una serie de tradiciones sobre Gedeón y Abimélek en las que aparecen los primeros intentos israelitas para establecer la monarquía. No hay que olvidar, sin embargo, que el libro de los Jueces presenta una serie de personajes llamados «jueces» cuyas acciones militares, aunque episódicas se parecen a las de los reyes. En los textos actuales se identifican Gedeón y un tal Yerubaal (Jue 7,1). Si se tratara del mismo personaje, la secuencia de los acontecimientos habría sido la siguiente: Gedeón, perteneciente a un clan de la montaña de Efraím, habitaba en Ofrá. Impulsado por las circunstancias dramáticas en que se encontraban sus gentes y sus vecinos a causa de las devastadoras incursiones de los madianitas (Jue 6,3-6), consigue hacerles frente y alejarlos del territorio tras una batalla (Jue 7-8). Después de esta victoria, los hombres de Israel ofrecieron la realeza dinástica a Gedeón. Este la rechazó diciendo: «Vuestro jefe será el Señor» (Jue 8,23). Gedeón tenía una concubina de Siquem de la que nació Abimélek (= mi padre es rey). Al morir Gedeón, Abimélek presenta

a los notables de Siquem sus pretensiones a la monarquía (Jue 9,1-3). Su argumento es claro: a los de Siquem les interesa que los gobierne un pariente suyo y no un extranjero. Abimélek fue proclamado rey. Pero, tras el asesinato de todo el resto de su familia, Abimélek comienza a tener conflictos con la población de Siquem, que no era israelita (9,23-41). Poco después, nuevos conflictos surgen entre los notables de Siquem y Abimélek. Este reacciona brutalmente: pasa a cuchillo a la población y destruye la ciudad (9,42.45). La arqueología atestigua una destrucción de Siquem en esta época. El carácter híbrido de la monarquía de Abimélek, israelita y siquemita, no debió de favorecerle. En adelante, Siquem perteneció a Israel.

Otros autores [1] piensan que hay que distinguir a Gedeón de Yerubaal. Abimélek sería hijo de este último, israelita de Ofrá y que tenía un concubina siquemita. El poder de Yerubaal sobre Siquem habría sido como el que se conoce en los tiempos de El-Amarna ejercido por Labaya. Los gobernantes no llevan título de rey, pero ejercen un poder efectivo moderado por un consejo de notables de la ciudad, «los señores de Siquem» (9,3). El poder de Labaya se extendía prácticamente a toda la montaña de Efraím. Esta situación es la que Abimélek habría querido rehacer en provecho propio. Aunque no sepamos con certeza quién fue su padre, está claro que su efímera monarquía aparece como la copia de las monarquías cananeas.

3. *Saúl (ca. 1025-1010)*

Los intentos más serios para constituir una monarquía estable en Israel se centran en Saúl, de la tribu de Benjamín. Existen tres relatos bíblicos que narran su acceso al poder: 1 Sm 9-10.16; 10,17-27; 11. Las tradiciones sobre Saúl han sido objeto de múltiples elaboraciones, y hay que partir de una crítica literaria seria para poder sacar conclusiones históricas. Los tres relatos de la designación de Saúl como rey presentan ya tres grados de interpretación de los hechos. Estos pueden resumirse, desde el punto de vista histórico, de la siguiente manera. Los ammonitas asedian Yabéš de Galaad, ciudad israelita de Transjordania (1 Sm 11). Sus habitantes, ante una situación desesperada, piden ayuda a las tribus is-

[1] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. La période des Juges* (París 1973) 109-112.

raelitas del otro lado del Jordán. El mensaje llega a Guibeá, patria de Saúl, y éste convoca a sus compatriotas de Israel para combatir a los ammonitas y salvar a Yabéš de Galaad. Derrotados los ammonitas, los vencedores van a Guilgal, donde coronan rey a Saúl (1 Sm 11,15). En los otros dos relatos interviene Dios: en 10,17-27, indirectamente por medio de las suertes; en 1 Sm 9-10.16, directamente. Pero el origen histórico de la realeza de Saúl se encuentra en su acción victoriosa contra los ammonitas. La situación era peligrosa, ya que los filisteos se infiltraban cada vez más en los territorios de los israelitas y amenazaban a Benjamín por la llanura de Yizreel. Se necesitaba, pues, una respuesta eficaz que sólo podía venir de una acción concertada y centralizada. El éxito inicial de Saúl lo convirtió en la persona apropiada para esta empresa. Saúl establece un ejército permanente, aunque los datos son confusos, y, en un primer momento, intenta expulsar de la Palestina central a los filisteos, que habían llenado la zona de puestos militares (1 Sm 13 y 14).

Sin embargo, la actividad militar de Saúl se extiende igualmente hacia el sur. En efecto, 1 Sm 15 narra sus batallas contra los amalecitas al sur de Hebrón, y 1 Sm 17 una campaña contra los filisteos en la Šefelá de Judá. Estas acciones permiten a Saúl congraciarse con la tribu de Judá, a la que libraba de esta forma de las incursiones de los nómadas amalecitas por el sur y de la presión filistea por el oeste. No hay que olvidar que Guibeá de Benjamín, patria de Saúl, se encuentra 15 kilómetros al norte de Belén.

Estas relaciones con la tribu de Judá explican probablemente la presencia de David, efraimita de Belén, entre los soldados de Saúl. El conflicto entre los dos personajes es famoso. Las razones resultan comprensibles. Por un lado, David, joven y guerrero excepcional, no podía menos de suscitar los celos de su jefe, a pesar de que se había casado con su hija Mikol. En realidad, Saúl vio en ello una razón más para desconfiar de David. Por otro lado, la amistad entre David y Jonatán, hijo y presunto heredero de Saúl, no evitó la enfermiza susceptibilidad (1 Sm 16,14-23; 18,6-17; 19,8-13) del benjaminita. En efecto, si las cualidades guerreras de Saúl no pueden ponerse en duda, su neurastenia crónica le impedía radicalmente consolidar la monarquía que había comenzado con buen pie tras su triunfo en Yabéš de Galaad.

Saúl aparece también enfrentado con Samuel, personaje notable en la historia de Israel. Sus funciones –sucesivas o simultáneas– de sacerdote, profeta y juez han sido releídas por la tradición a través de la experiencia posterior. Los textos intentan explicar un

hecho clave: Saúl fracasó, y ninguno de sus hijos le sucedió en el trono. ¿Por qué? Dos relatos intentan explicar la pérdida de la legitimación divina. En el primero (1 Sm 13,7-15) se trata de la desobediencia de Saúl a la orden de Samuel de no sacrificar en Guilgal hasta que él llegase, ya que sólo Samuel, como sacerdote, podía ofrecer sacrificios. En el segundo relato (1 Sm 15,13-35) Saúl no cumplió las reglas del anatema: destruir el botín y matar a los prisioneros, según las normas de la guerra santa. La primera explicación es anacrónica, ya que en aquella época todos los cabezas de familia podían ofrecer sacrificios; con mayor razón, el rey. La segunda supone una concepción de la guerra santa un tanto artificial y esquemática, y se presenta el conflicto histórico que opondrá constantemente al rey y al profeta, particularmente en el reino del norte.

Finalmente, Saúl tuvo que enfrentarse por última vez a los filisteos. Estos sabían perfectamente que, a causa de su armamento (carros de combate) y de la técnica de los israelitas (guerrilla), si querían ganar la batalla habían de luchar en la llanura (1 Sm 28; 29; 31). La llanura de Yizreel era el lugar ideal para ellos. Saúl pereció junto con sus hijos en los montes de Gelboé. Los filisteos colgaron sus cuerpos en la muralla de Bet Šan. Los habitantes de Yabéš de Galaad, en agradecimiento a Saúl, los recuperaron y les dieron honrosa sepultura (1 Sm 31). El primer intento serio de monarquía en Israel terminaba en un fracaso. La situación de las tribus del norte frente a la amenaza filistea era más apurada que antes de Saúl.

4. *David (1010-ca. 970)*

a) David y Saúl.

Los conflictos de Saúl con el joven David empujaron a éste a huir hacia el sur y a refugiarse en los áridos parajes del desierto de Judá (1 Sm 24,1; 23,14) después de haberse escondido en la cueva de Adullan, en la Šefelá (1 Sm 22,1). Saúl intenta varias veces capturar al fugitivo pero fracasa (1 Sm 23,19-28; 24). Según la tradición, David se permitió el lujo de dejar con vida a Saúl por respeto «al ungido del Señor» (1 Sm 24,11).

A pesar de sus conflictos con Saúl, David preparaba el futuro.

Ya en Adullan se le juntan parientes y familiares más «unos cuatrocientos hombres, gente en apuros o llena de deudas, o desesperados de la vida» (1 Sm 22,2-3). Con estas fuerzas libera la ciudad de Queilá del asedio filisteo (1 Sm 23,5). Pero la persecución de Saúl se acentúa, y David toma una decisión radical: se hace mercenario con su tropa del rey de Gat, Akis (1 Sm 27,1-8). Aunque no es evidente para los autores recientes que Akis fuera filisteo, la tradición lo presenta así; de todas formas, Akis estará presente con su gente en la batalla decisiva en que perderán la vida Saúl y sus hijos. Los príncipes filisteos permitirán a David no intervenir en ella (1 Sm 29), haciéndole un favor inapreciable.

Akis había dado a David la ciudad de Siquelag en feudo y, teóricamente, el efraimita de Belén debía combatir contra los israelitas y llevar el botín a su señor Akis. La táctica de David fue distinta: lucha contra los nómadas de los confines del Négueb, ofrece una parte de su botín a las ciudades de su tribu de Judá y otra a su señor (1 Sm 30,26-31). Una vez preparado el terreno, a la muerte de Saúl, David intenta y consigue ser proclamado rey de Judá en Hebrón (2 Sm 2,1-4a).

Comienza entonces una nueva fase de la actividad de David. Abner, general de las tropas de Saúl, se había refugiado en Transjordania, con Išbaal, hijo de Saúl, y le había coronado como rey de Israel. Pero la personalidad de los dos hombres y las circunstancias hacían que el poder y la capacidad de maniobra estuviesen en manos de Abner. Tras una serie de luchas entre los hombres de Abner y los de Joab, general de David, la balanza se inclina cada vez más en favor del rey de Hebrón. Abner inicia las conversaciones para que las gentes de Israel reconozcan a David como su rey (2 Sm 3,6-21). La venganza de sangre y la envidia empujan a Joab a eliminar a Abner. El asunto, que podía ser interpretado como maniobra de David, impidió sin duda que los tratos se concluyeran rápidamente. Sin que se sepa a ciencia cierta la razón, Išbaal fue asesinado y los actores del crimen corrieron a contárselo a David, con la esperanza, sin duda, de una gran recompensa. Pero David, hábil estratega, los ejecutó como castigo a su traición y, probablemente, para lavarse las manos (2 Sm 4). Los responsables de las tribus de Israel no tenían más remedio que volverse hacia David. Así lo hacen, y David es ungido rey de Israel (2 Sm 5,1-5). De esta forma David se convierte en rey de Judá y de Israel. La historia de la época ofrece varios ejemplos de este régimen político llamado de «unión personal». Una única persona reúne en su cabeza las coronas de dos territorios o ciudades distintas.

b) Guerra contra los filisteos.

Es muy posible que los filisteos no vieran con malos ojos la unción de David como rey de Judá, ya que, de esta forma, el conjunto de las tribus israelitas se dividía. La proclamación de David como rey de Israel, en cambio, no pudo menos que provocar grandes inquietudes. Por ello los filisteos intentan rápidamente cortar las dos partes del reino de David y ocupan el valle de Refaím, al norte de Jerusalén, separando así el territorio de Judá del de Benjamín. David ataca y deshace la tentativa filistea.

Tras esta derrota, los filisteos acataron el poder de David, pero su territorio no fue incluido en las posesiones del rey. 2 Sm 5,25 afirma tan solo que «David derrotó a los filisteos desde Gabaón hasta la entrada de Guézer». Es posible que la sumisión de los filisteos incluyese el pago de tributo, pero lo cierto es que las conquistas de David se orientan hacia el norte y el este, y no tanto hacia el oeste, territorio de los filisteos.

c) La toma de Jerusalén (2 Sm 5,5-12).

Un hecho importante en la vida de David fue la toma de la ciudad cananea de Jerusalén. No se sabe con certeza si la antigua ciudad jebusea cayó en manos de David antes o después de sus batallas contra los filisteos. Lo cierto es que la conquista de la ciudad fue un acto político de envergadura. En efecto, Jerusalén no se encontraba en el territorio de ninguna de las tribus israelitas. David la conquistó con sus hombres e hizo de ella la capital de su reino, convirtiéndola en «la ciudad de David». Nadie sino el rey podía tener pretensiones sobre la nueva capital.

En este intento de organizar el reino en torno a su persona, David dio un paso importante con el traslado del arca de Dios a Jerusalén. Es evidente que la ciudad tenía su culto, su templo y su sacerdocio. Algunos piensan que Sadoq, que aparece en el séquito de David sin precisar su origen, sería el sacerdote del templo jebuseo de Jerusalén. No es imposible. Lo que cierto es que David va a dar a su capital, con la venida del arca, un carácter religioso israelita que Jerusalén no poseía. No hay que olvidar que, como objeto de culto, el arca era el único símbolo visible de la fe común de las diversas tribus de Israel. Al instalarla en la nueva capital, todas las miradas de los fieles israelitas tienen un motivo más, y de importancia, para volverse hacia la ciudad de David. Se consolida de esta forma, un poco más, la unidad del reino en torno a la persona del rey y de su capital (2 Sm 6).

El texto bíblico no menciona la toma de otras ciudades cananeas. Sin embargo, más tarde, en tiempos de Salomón, aparecen como parte integrante de su territorio. Si se tiene en cuenta que el sucesor de David no brilló por sus actividades militares, lo más probable es que el conjunto de enclaves cananeos hubiera pasado a manos de David (por ejemplo, Meguiddó, Tanak, Bet Šan y las ciudades gabaonitas).

d) Política internacional.

El establecimiento y la consolidación del poder de David no podía menos que provocar inquietudes en sus vecinos. Ammón representa un caso típico. A la muerte de Najáš, que ya era rey de Ammón en tiempos de Saúl (1 Sm 11,1), David envía un mensaje de pésame a su hijo Janún (2 Sm 10). Pero éste, de forma inexplicable, corta media barba a cada uno de los enviados de Jerusalén. Ante tal insulto, David no podía quedarse indiferente. La ocasión era extraordinaria. David conquista la capital de Ammón, Rabbat, y establece su señorío sobre el reino transjordano.

Al sur de Ammón, Moab fue sometido igualmente al poder de David (2 Sm 8,2). Edom, tras duros combates, sufrió la misma suerte (2 Sm 8,13-14).

Los ammonitas, al verse atacados por David, llamaron en su auxilio a los arameos de Siria. La región estaba desmembrada en pequeños reinos. David vence a los que fueron en auxilio de Ammón (2 Sm 10,15-19), los arameos de Sobak, cuyo rey se llamaba Hadadézer. El triunfo hace que el rey de Jamat, Tou, se declare vasallo de David (2 Sm 8,9). El rey Talmay de Guesur llegó a un arreglo casando a su hija Maaká con David, de cuya unión nació Absalón. Es evidente que este imperio davídico, que supera ampliamente las fronteras clásicas de los territorios israelitas, pudo existir gracias a la debilidad de las grandes potencias de la región en aquella época. De todas formas, da la impresión de que estas campañas y los vasallajes que las sucedieron no fueron el resultado de un proyecto deliberado de David, sino, en cierto modo, el fruto de su fuerza y de las circunstancias.

e) Organización del Estado.

Los datos que tenemos son escasos y de distinto tipo. 2 Sm 7,1-17 es un texto famoso: la profecía de Natán. Constituye la «carta magna» de la dinastía davídica, el texto religioso legitima-

dor de los sucesores de David. Pero en él se reseña también el intento de David de construir un templo al Dios nacional. Sus proyectos eran lógicos. Una nueva dinastía debía honrar al Dios nacional y dinástico construyéndole un templo o reparando sus antiguos santuarios. Una nueva capital con un nuevo templo, en el que se instalaría el arca, constituía uno de los elementos importantes de la política organizativa de David. ¿Por qué no lo hizo? ¿Por falta de tiempo? ¿Debido a la oposición de ciertos grupos que no veían con buenos ojos que se encerrase el arca (objeto itinerante, símbolo de un Dios que acompaña a su pueblo) en un templo del que difícilmente podría salir? No tenemos una respuesta clara.

2 Sm 8,15-18 menciona una serie de funcionarios de la corte de David. Aunque el texto haya sido retocado varias veces y algunos datos sean inexactos, podemos observar que Joab, jefe del ejército, aparece en primer lugar, prueba de la importancia de lo militar en el reinado de David. En segundo lugar se nombra a Josafat, heraldo. La presencia de Sadoq y Abiatar subraya el papel de estos dos sacerdotes de orígenes distintos, pero integrados ambos en el séquito de David. Seraya figura como secretario, y Benaías como jefe de la guardia personal de David, formada por mercenarios no israelitas. Como puede verse, el número de «ministros» era más bien reducido.

f) La crisis de la sucesión.

No todo fue gloria y esplendor en el reinado de David. Dejando de lado la posible implicación de David en los asesinatos de Abner, y sobre todo de Išbaal, el problema más triste de su reinado fue la historia de la sucesión al trono.

No basta con instaurar el principio dinástico para la sucesión. Hace falta precisar el funcionamiento de ese principio. Aunque David no tuvo tiempo para construir el templo de Jerusalén, lo tuvo, y abundante, para tener hijos. De ahí vinieron, como suele ocurrir, los principales problemas de su reinado. Normalmente, es el primogénito el que hereda el trono. Ammón, primogénito de David, tuvo el poco tacto de violar a su media hermana Tamar, hermana de Absalón (1 Sm 13). Este no tardó en asesinarlo. Tras una reconciliación nada fácil con su padre, Absalón, ahora el hijo mayor, se rebeló contra él (1 Sm 15,1-12). El rey tuvo que huir, pero poco después las tropas de Absalón fueron vencidas, y el rebelde muerto (1 Sm 18,1-17). Todavía quedaban dos: Adonías, el mayor, y Salomón. Los altos funcionarios del reino y los personajes influ-

yentes de la corte se dividen en dos bandos: Joab y Abiatar con Adonías. Con Salomón, Sadoq, Benaías, Natán y su madre, Betsabé. Adonías cometió la imprudencia de proclamarse rey sin consultar a su padre. Este se entera por los del bando contrario y entonces ordena ungir comor rey a Salomón, asociándolo así al trono. La sucesión estaba decidida. Sólo quedará a Salomón consolidar la herencia de su padre eliminando a sus adversarios (1 Re 1-2) cuando muera David.

5. *Salomón (972-933)*

Cuando terminó, con la muerte de David el paréntesis de la corregencia y los adversarios de Salomón desaparecieron uno tras otro, el rey tenía las manos libres para dedicarse a su propia política. Nueve capítulos dedica el primer libro de los Reyes a las diversas actividades del sucesor de David. La historia de la redacción es compleja y se extiende durante muchos años.

a) Sabiduría de Salomón.

1 Re 3 está dedicado íntegramente a describir la sabiduría de Salomón. La finalidad es clara: mostrar hasta qué punto el rey poseía en el más alto grado una de las cualidades fundamentales de todo soberano. Su capacidad de discernir y, por tanto, de gobernar se muestra en la historia de las dos madres (3,16-28). Pero esta sabiduría era, según la ideología real, un regalo del Dios dinástico y nacional. Ilustra esta tesis el relato del sueño de Gabaón. Los dos textos, sobre todo el del sueño, han recibido a lo largo de la historia añadidos y complementos. Incluso el texto más antiguo debió de ver la luz en la segunda mitad del siglo VIII, según los estudios más recientes de crítica literaria. La terminología del texto lo indica, mostrando así que se trata de subrayar la importancia de la sabiduría real como don de Dios en unos momentos en que los descendientes de David no brillan precisamente por su capacidad de discernimiento.

b) Administración (1 Re 4).

La lista de ministros de Salomón es, evidentemente, más larga que la de su padre. El primer puesto lo ocupa Azarías, hijo de Sadoq, sacerdote. Esta función aparece como hereditaria. Abiatar, el sacerdote de David, tuvo que exiliarse al haberse puesto de parte

de Adonías, adversario de Salomón en la pretensión al trono. La importancia del templo explica quizás que Azarías sea nombrado el primero de la lista. El segundo puesto, el de secretario, lo ocupan Elioref y Ajías, hijos de Sisa. El nombre del padre es un nombre de función que se convirtió en propio, pero tanto su nombre como el de Elioref son de tipo egipcio. Esto muestra la influencia egipcia en la administración de Jerusalén. Los nombres del «heraldo» y del jefe del ejército son los mismos que en la lista de los funcionarios de David. El caso del segundo es verosímil, por lo menos en la primera parte del reinado de Salomón.

La mención del v. 4b es una glosa, ya que está en contradicción con el primero de la lista y con lo que se sabe por otros textos.

La novedad de la lista se encuentra en la mención de Azarías, hijo de Natán (con toda probabilidad el profeta), como jefe de los gobernadores de provincias. Así se supone que Salomón dividió su territorio en provincias al frente de las cuales puso gobernadores cuya lista se presenta en 1 Re 4,7ss.

Otra novedad del gobierno de Salomón, que le costará cara a él y sobre todo a su hijo, es la creación del trabajo obligatorio, del que se hablará más tarde, a cuyo frente puso a Adoniram. Este nombre, así como el de su padre, son de tipo fenicio. Se trata de obreros especializados que Salomón alquiló al rey de Tiro para sus construcciones.

La lista contiene el nombre de Zabud, otro hijo de Natán, sacerdote y consejero especial del rey. Este último título supone probablemente una función propia, pero difícil de describir y precisar. Sin embargo, se encuentran paralelos claros en Egipto y en otras cortes de la región.

Otro título del gobierno de Salomón es el de «mayordomo» de palacio, cuyo titular es Ajisur. La función es igualmente conocida en otros lugares; con el tiempo, el «mayordomo» llegará a ser el personaje más influyente en la corte.

c) Construcciones y trabajo obligatorio.

A partir de 1 Re 6, el texto bíblico se explaya en la descripción de las construcciones de Salomón, que se resumen en 9,15ss. La construcción más famosa de su reino es, sin duda alguna, la del templo de Jerusalén. Gran parte del material (sobre todo el de valor) y los obreros especializados para dicha construcción fueron alquilados al rey de Tiro, Jiram (1 Re 5,15-32). Es evidente que los textos primitivos referentes a las obras y a las fiestas de inaugura-

ción del nuevo santuario fueron ampliamente completados en los siglos posteriores. Entre el texto de la construcción del templo y el de su consagración se mencionan rápidamente la obras del palacio de Salomón, para las que se empleó gran cantidad de materiales preciosos (1 Re 7,1-12).

Otra de las actividades constructoras de Salomón fue la ampliación de la muralla de Jerusalén. La configuración del terreno obligaba a ensancharla hacia el norte, y en esa dirección construyó el nuevo soberano su palacio y, más hacia el norte todavía, el templo. La prolongación de la muralla englobaba en el perímetro de la ciudad las nuevas construcciones (9,15). Este mismo texto habla de la construcción del terraplén, pero no se sabe a ciencia cierta de qué se trata.

Las tres ciudades mencionadas en 1 Re 9,15, Jasor, Meguiddó y Guézer (ciudad que había recibido Salomón en dote al casarse con la hija del faraón), han sido excavadas con esmero. En todas ellas se han descubierto restos de importantes construcciones de la época salomónica. Sobre todo, el sistema de defensa con sus puertas en triple tenaza y sus murallas en casamata muestran el nivel y la calidad de las obras salomónicas.

Todas estas construcciones necesitaban mano de obra. Como ya hemos dicho varias veces, los obreros especializados vinieron de Fenicia, pero los demás fueron reclutados en Israel. Para ello Salomón estableció el trabajo obligatorio (1 Re 5,27ss). Un grupo de obreros trabajaba por turno en el Líbano y otro, acarreadores y canteros, en Israel. Esta diferencia pudo llevar consigo cierta discriminación. De todas formas, la medida no debió de agradar a la población, y Jeroboam, al que Salomón había nombrado jefe del trabajo obligatorio de la Casa de José en Israel, se puso de parte de los trabajadores y tuvo que huir a Egipto (1 Re 11,26-40).

d) Comercio.

El aspecto más llamativo de la actividad comercial de Salomón concierne al comercio marítimo. 1 Re 9,26 señala que Salomón mandó construir una flota en Esyón-Guéber, en el extremo norte del golfo de Aqaba (o Elat), y que los servidores de Jirán de Tiro constituían la tripulación junto con gentes de Salomón. La finalidad era procurarse oro de Ofir, probablemente la actual Somalia. Como puede verse, Salomón y Jirán formaron una asociación comercial próspera. Otro dato bíblico presenta un matiz diferente en las relaciones comerciales de los dos soberanos. En efecto,

en 1 Re 9,10-14 se habla de una cesión de tierras y ciudades por parte de Salomón a Jirán. El texto actual ha sufrido retoques importantes. Históricamente es más que probable que Salomón cediese una zona de Galilea, llamada Kabul en el texto bíblico (existe todavía un pueblecito de este nombre al este de San Juan de Acre), a cambio de dinero, como dice 9,14. Salomón no solamente necesitaba técnicos, sino también dinero para sus muchas obras y construcciones. Se explica que el texto haya sido retocado posteriormente, ya que las generaciones sucesivas no podían entender muy bien cómo Salomón hubiera podido alienar parte del territorio de los antepasados por dinero.

El episodio de la reina de Sabá (1 Re 10) puede contener elementos históricos. De hecho, los sabeos eran originariamente nómadas instalados probablemente hacia el siglo X en el sur de Arabia y dedicados al comercio. Salomón controlaba la salida de sus caravanas en el Mar Rojo, y la visita de la reina no era de pura curiosidad. Por otro lado, los textos asirios hablan a veces de reinas de Arabia.

Otro elemento del comercio de Salomón concierne a los caballos y los carros de combate (1 Re 10,27-29). Parece que Salomón se proveía de caballos en los pequeños reinos de Cilicia y de carros en Egipto.

e) Luces y sombras del reinado de Salomón.

Es evidente que las redacciones sucesivas de los capítulos 3-10 de 1 Re han idealizado en gran medida la imagen de Salomón en los diversos aspectos aquí reseñados. Esta tendencia se encuentra ya en la última redacción de lo que se llama generalmente la historia de la sucesión al trono de David (cf. bibliografía), cuyo tono dominante es prosalomónico. Su finalidad es justificar y legitimar la subida de Salomón al trono (1 Re 3-10), disculpar al nuevo rey de la desaparición violenta de sus contricantes y dar a entender, en definitiva, que si Salomón heredó el trono fue por voluntad de Dios.

Pero esta última redacción prosalomónica de la historia de la sucesión al trono de David no ha borrado sistemáticamente los textos anteriores. En ellos se pueden ver posiciones muy distintas y francamente negativas con respecto a la persona y la obra de Salomón. 1 Re 11 constituye el resumen de las críticas y de los hechos negativos de su reinado. El texto tiene una larga historia y los datos que ofrece deben ser examinados con precaución.

El primer elemento crítico, ampliamente tratado por el texto, concierne a las mujeres de Salomón. La acusación afirma que el rey tuvo muchas mujeres y que éstas desviaron el corazon del rey hacia los dioses extranjeros. 1 Re 15,13 muestra que el peligro no era pura invención. Pero tanto el hecho de tener muchas mujeres, un harén bien surtido, como el que cada princesa siguiese adorando a sus propios dioses era totalmente corriente en aquella época. El matrimonio de Salomón con la hija del faraón (¿Siamón?) aparece como parte de un tratado entre ambos soberanos para controlar a los filisteos. Las redacciones posteriores (de la escuela deuteronomista) achacaron a estos hechos la división del reino a la muerte de Salomón (1 Re 11,11-13). Pero esta redacción supone una reflexión teológica netamente posterior a los hechos.

Los otros acontecimientos narrados en el capítulo se refieren a la esfera política. Por un lado, Hadad, el edomita, se había refugiado en Egipto tras la victoria de David sobre Edom (11,14-16). Hadad fue bien acogido por el faraón y, a la muerte de David y Job, le pidió permiso para volver a su tierra. No se sabe de qué faraón se trata, pero posiblemente es el que casó a su hija con Salomón; de ahí sus reticencias a dejarle marchar. De todas maneras, Hadad no fue un peligro serio para Salomón. Lo mismo se puede decir de Rezón, quien, rebelándose contra Hadadézer de Sobá, vasallo de David, se hizo rey de Damasco. El redactor subraya la importancia de Rezón como adversario de Salomón. No es probable. Sin embargo, años más tarde, los arameos de Damasco serán enemigos temibles del futuro reino de Israel.

El último elemento negativo del reinado de Salomón es la revuelta de Jeroboam, que por el momento se redujo a su huida. Pero, poco antes de su fuga a Egipto, un profeta, Ajías de Silo, se había presentado a Jeroboam de improviso y le había anunciado que sería rey de las diez tribus de Israel (1 Re 11,29-39). El episodio es discutido, y la redacción actual tardía. Pero no hay razones suficientes para negar toda historicidad a la intervención de un profeta si se tiene en cuenta la situación general social y política del reino y las injusticias que el lujo y grandeza de Salomón debieron de provocar irremediablemente. Todo esto se agravó además a causa del largo reinado de Salomón. A su muerte, la situación, tanto política como económica y militar, era delicada.

6. *Cuestiones abiertas*

a) La conquista de Jerusalén.

Jue 1,8 afirma que la tribu de Judá asedió y conquistó Jerusalén después de la muerte de Josué. Históricamente, el texto no tiene valor, pues la toma de Jerusalén se debe a David y a sus hombres (2 Sm 5,6-10). El único acceso fácil a la ciudad era por el norte, que, lógicamente, era el mejor defendido. A pesar de algunas hipótesis recientes [2], la famosa expresión «te rechazarán los ciegos y los cojos» (2 Sm 5,6) mostraría simplemente la dificultad de tomar Jerusalén. En efecto, se encuentra en la cumbre de un pitón rocoso terminado en punta por el sur, con un impresionante barranco por el este, el Cedrón, y otro, menos importante, por el oeste, el Tiropéon. El texto de 2 Sm 5,8 es muy difícil. Se ha pensado que el término *sinnor* significaría «canal, túnel», pero no es nada seguro. Según esta hipótesis, Joab (1 Cr 11,6) se habría colado por ese canal y habría sorprendido a los jebuseos de Jerusalén. En 1867 se descubrió en Jerusalén, en la zona de la antigua ciudad jebusea, una galería y un pozo que daban acceso a la fuente de la ciudad, Guijón. Se relacionaron inmediatamente los dos elementos y se pensó que la conquista de Jerusalén habría sido la consecuencia de la entrada inesperada por el canal descubierto, ya que la fuente quedaba de todas formas fuera de las murallas. Sin embargo, recientemente Y. Shiloh [3] ha limpiado y vuelto a explorar el famoso acceso a la fuente y, para controlar la hipótesis de la conquista de Jerusalén por dicho canal, intentó subir desde la fuente por el pozo hasta la galería. Para conseguirlo tuvo que acudir a alpinistas profesionales, mostrando así que 2 Sm 5,8 no quiere decir que la conquista de Jerusalén tuviera lugar de esa forma. Es muy posible que se tratase sencillamente de llegar a la fuente y cortar el agua. Pero, por el momento, ninguna hipótesis explica de forma convincente la toma de Jerusalén.

b) Revuelta de Absalón y papel de Hebrón y Judá.

El texto actual de la rebelión de Absalón subraya con insidiosa insistencia que los partidarios de Absalón en su revuelta contra su padre David, rey de Israel y de Judá, eran las tribus del norte, los de Israel (2 Sm 15,10.13; 16,15.22; 17,15.24; 18,6.7.16; 19,9, etc.). A pesar de las dotes políticas de David, es muy posible que las tribus del norte hubiesen sido relegadas a un segundo plano con respecto a Judá. Esto explicaría la estrategia de Absalón, que trató de congraciarse prioritariamente a los del norte (2 Sm 15,1-6). Pero no significa, como sugieren algunas pinceladas del texto, que Judá hubiese estado siempre y de todo corazón con el rey y

[2] Cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archeological Discoveries* (Londres 1963).
[3] *The Rediscovery of Warren's Shaft:* BAR VII/4 (1981) 24-29.

que no hubiese tomado parte alguna en la rebelión de Absalón. No es posible presentar aquí la crítica literaria pertinente. Basta con señalar algunos indicios. Por un lado, el hecho de la elección de Hebrón como lugar de la coronación de Absalón no deja de extrañar. ¿Por qué ir a la antigua capital del reino de Judá cuando todos los partidarios de Absalón, según el texto actual, eran de Israel? ¿No era más lógico haberlo hecho en Siquem, como más tarde sucederá con Jeroboam? La unción de Absalón en Hebrón, por otro lado, supone cierta aprobación, al menos de una parte de la población y de los responsables de la ciudad. 2 Sm 15,11 añade que doscientos hombres de Jerusalén fueron con Absalón «inocentemente, sin sospechar nada». En tales circunstancias, tanta inocencia es más que sospechosa, puesto que todos conocían las andanzas de Absalón (2 Sm 15,1-2).

A la vuelta de David, tras la muerte de Absalón, 2 Sm 19,12-15 afirma claramente que David tuvo que enviar mensajeros a Judá a fin de que sus compatriotas mostrasen tanto interés como los de Israel para recibir al rey en Jerusalén: «no seáis los últimos en recibir al rey...». Y el v. 15: «David cambió la opinión de la gente de Judá», lo cual quiere decir que anteriormente le eran contrarios. Para los redactores posteriores era difícil aceptar que la tribu de Judá, en trances tan difíciles, no hubiera estado incondicionalmente con David. Era más fácil echar todas las culpas de la rebelión de Absalón a los del norte, tanto más cuanto que la revuelta siguiente llevaría a cabo la separación entre los dos reinos. Ahora bien, desde el punto de vista histórico, la revuelta de Absalón se vio apoyada por gentes del norte y de Judá, y sólo un puñado de fieles y adictos, además de la guardia personal de David, siguieron fieles al rey. Su valor y habilidad estratégica consiguieron restablecer la situación.

c) Los establos de Salomón en Meguiddó.

En 1 Re 9,19 se dice que Salomón contrató obreros para construir «los centros de avituallamiento, las ciudades con cuarteles de caballería y carros...». Estos datos han sido confirmados por los descubrimientos arqueológicos de algunas ciudades y, particularmente, de Meguiddó. En efecto, en las excavaciones de esta ciudad se descubrió una serie de salas con pilares y una especie de recipientes que se interpretaron en un primer momento como establos. Esta es la opinión más extendida, sobre todo a nivel de vulgarización. Ahora bien, las excavaciones posteriores y la estratigrafía de Y. Yadin sitúan estas construcciones en tiempo de Ajab. Por su parte, J. B. Pritchard [4] interpreta tales construcciones como almacenes. No todos los arqueólogos están de acuerdo [5].

[4] *The Megiddo Stables*, en *Essays in honor of Nelson Glueck* (Nueva York 1970) 268-276.

[5] Un buen resumen del asunto se encuentra en *El mundo de la Biblia* 15: *La arqueología y la Biblia. Cien años de investigación* (Valencia 1988) 43ss.

7. *Pistas de trabajo*

Un estudio comparativo de los *distintos relatos sobre los orígenes de la monarquía de Saúl y de David* ayudará a comprender las distintas fases de la interpretación de los hechos: de una presentación de los hechos cercana a los acontecimientos se pasa a una lectura teológica de los mismos. En esta confrontación de textos de épocas y funciones distintas no hay que olvidar que las redacciones posteriores no eliminaron completamente los textos anteriores. Aparece así una muestra sumamente interesante de las lecturas de los acontecimientos en las diversas épocas. Textos sobre la monarquía de Saúl: *a)* el más antiguo: 1 Sm 11; *b)* posterior: 1 Sm 10,17-27; *c)* el más reciente: 1 Sm 9-10.16. Sobre la monarquía de David: *a)* el más antiguo: 1 Sm 22,1-5, al que hay que añadir toda la actividad militar de David en Queilá y como mercenario de Akis (23,1-18; 27; 30) y su unción en Hebrón (2 Sm 2,1-4); *b)* el más reciente: 1 Sm 16,1-13.

Incluso un estudio superficial de *2 Sm 7,1-17* puede ser aleccionador. Sin entrar en los difíciles problemas de la historia de la redacción de la profecía de Natán, se podría empezar situando 2 Sm 7,1-17 en su contexto inmediato. Los distintos actores del texto, sus relaciones y papeles respectivos dan una imagen de su problemática. Un estudio detallado del término «casa» *(bayit)* mostrará los distintos niveles (institucionales, históricos) en que se sitúa el texto. A partir de las notas de las biblias y de los paralelos que éstas indican se puede seguir la evolución de la profecía de Natán y sus distintas lecturas hasta el Nuevo Testamento.

8. *Historia de la investigación*

Tres aspectos pueden ser señalados, entre otros, en este apartado. En primer lugar, la *crítica textual* de los libros de los Reyes. Historia compleja y que no ha sido tratada en su conjunto hasta hace pocos años [6]. El segundo punto se refiere a los *textos bíblicos como literatura histórica*. La Biblia se presenta para algunos autores como el primer texto en que se ve el nacimiento de la historia en el sentido moderno del término. Los diversos géneros, las distintas fases literarias que conducen a la escritura de la historia propiamente dicha han sido analizados por P. Gibert [7]. Un tercer aspecto de la historia de la investigación concierne a los relatos de la *sucesión al trono de David*. El punto de vista de estos estudios es la crítica

[6] Sobre este punto se podrá consultar con gran provecho J. C. Trebolle, *Salomón y Jeroboam* (Salamanca-Jerusalén 1980); id., *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Valencia 1984); D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (Friburgo-Gotinga 1982).

[7] *La Bible à la naissance de l'histoire* (París 1979); un resumen de las tesis del autor se encuentra en *Los libros de Samuel y Reyes* (Cuaderno Bíblico n.º 44; Estella 1984).

literaria, que permite llegar a un historia de la redacción a partir de la cual el historiador puede delimitar, con más o menos precisión, las distintas corrientes que contribuyeron a la creación del texto tal y como se encuentra actualmente. Uno de los autores que más ha trabajado estos textos es sin duda L. Langlamet [8]. Los distintos trabajos de Langlamet tienen en cuenta, los estudios anteriores, principalmente los de E. Würthwein [9] y T. Veijola [10].

9. *Bibliografía*

G. Buccelati, *Cities and Nations in Ancient Syria* (Roma 1967): obra importante para todo lo que se refiere a la organización social y política de la región; R. de Vaux, *Las Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964): obra de consulta indispensable para cualquier estudio histórico y sociológico de Israel; F. Langlamet, *Les récits d'institution de la royauté (1 Sm 7-12):* RB 77 (1970) 161-200; T. N. G. Mettinger, *Solomonic State officials* (Lund 1971): importante por lo que toca a la organización administrativa de los comienzos de la monarquía en Israel, sobre todo con Salomón; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (Gotinga 1972): estudio de la historia de la redacción de los libros de los Reyes, aunque la obra se refiere sobre todo a los textos estudiados en el capítulo siguiente.

Una serie de artículos del DBS podrán ser consultados con provecho: *Philistins* (M. Delcor), VII (1966) 1233-1288; *Prophètes* (A. Caquot), VIII (1972) 273-286; *Rois (Livres des)* (M. du Buit), X (1985) 695-740. Cf. además los comentarios a 1-2 Re.

Para todo lo referente a la arqueología se puede consultar la *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, editada por Machael Avi-Yonah y Ephraim Stern, 4 vols. (Londres 1975-1978), con bibliografía selecta. Como obra de divulgación, la revista *El Mundo de la Biblia* puede ser un excelente instrumento de iniciación a los problemas históricos y arqueológicos, puesto que los artículos de arqueología son siempre obra de los mejores especialistas y, muchas veces, de los propios excavadores.

[8] *Pour ou contre Salomon?:* RB 83 (1976) 321-379, y 83 (1976) 481-528; id., *Absalom et les concubines de son père:* RB 84 (1977) 161-209; id., *David et la maison de Saül:* RB 86 (1979) 194-213; RB 86 (1979) 385-436; RB 86 (1979) 481-513; RB 87 (1980) 161-210; RB 88 (1981) 321-332; id., *Affinités sacerdotales, deutéronomiques, élohistes dans l'histoire de la succession*, en *Festschrift H. Cazelles* (1981) 233-246; id., *Ahitofel et Houshai*, en *Mélanges S. E. Loewensraum*, 57-90; id., *2 Samuel 15-17*, en *Studies in Bible and the Ancient Near East* (Jerusalén 1978) 57-90.

[9] *Die Erzählung von der Thronfolge Davids, theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (Zürich 1974).

[10] *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki 1975).

II. LOS DOS REINOS HASTA EL 722

1. La situación a la muerte de Salomón

Como dice H. Cazelles, sabemos que Salomón tuvo un harén considerable, pero tenemos muy pocos datos respecto a sus hijos. No hubo mayor problema por parte de Judá para que Roboán, hijo de Salomón y de una princesa ammonita, heredase el trono de su padre (1 Re 14,21; 2 Cr 12,13-14). Los problemas con algunos vasallos habían comenzado ya en la última época de Salomón (1 Re 11,14-25), y el nuevo faraón de Egipto iba a dar que hablar dentro de poco. Además, Salomón había sido más administrador y constructor que militar, y las circunstancias exigían un hombre fuerte para hacer frente a los acontecimientos que se avecinaban y mostrar el dominio real de la dinastía davídica sobre sus posesiones. Las posibilidades de la herencia recibida por Roboán eran grandes para afrontar tal situación. Pero era imprescindible que el nuevo soberano fuese hábil y decidido.

2. La ruptura norte-sur

Ninguna de estas cualidades adornaban la personalidad de Roboam, como se ve por su manera de comportarse en la asamblea de Siquem. No hay que olvidar que en la reunión de todas las tribus bajo la autoridad de David había sido fruto de un acuerdo y que los dos grupos, Judá y el resto de las tribus, habían conservado su personalidad propia. Por otro lado, intentos de separación política existieron ya en tiempos de David, siempre a causa de la existencia de ambos grupos (2 Sm 15,1-6). En estas circunstancias, Roboam se presenta en Siquem ante «toda la asamblea de Israel» (1 Re 12,1-3), que pide al futuro monarca que «aligere la servidumbre» a la que Salomón les había sometido, consecuencia de su política de prestigio. Roboam, en lugar de escuchar a los ancianos servidores de su padre, que eran partidarios de la moderación, se deja influir por los jóvenes, imbuidos probablemente de una concepción absolutista de la monarquía, y se niega brutalmente a la petición de la asamblea. Las tribus del norte rechazan, en consecuencia, la dinastía davídica (1 Re 12,16-17). El desarrollo de estos acontecimientos muestra la incapacidad y la cerrazón del nuevo monarca. Para recuperar lo que Judá debía considerar como un bien propio, Roboam envía al jefe de las «brigadas de trabajadores». El carác-

ter provocador de tal medida aparece claro si se recuerda que una de las quejas de las gentes de Israel concernía precisamente al trabajo obligatorio (1 Re 12,17-19). El resultado de este intento de represión fue explosivo. Adoram, jefe de las brigadas, fue apedreado, y el rey tuvo que salir huyendo precipitadamente en su carro para refugiarse en Judá. Un rebelde de las brigadas de trabajadores será quien reúna en su persona las tribus del norte para formar un nuevo reino.

1 Re 11,26 cuenta que «Jeroboam, hijo de Nebat, era efraimita y, siendo «capataz de todos los cargadores de la casa de José..., se rebeló contra el rey». Huye a Egipto buscando la protección del faraón Sosaq, ya que Salomón le busca para matarlo. Aunque los textos bíblicos discrepan sobre la presencia de Jeroboam en la asamblea de Siquem, en la que Israel rompe con la dinastía de David (1 Re 12,2 y 20), lo cierto es que el fugitivo es aclamado rey por la asamblea israelita. Los intentos de Roboam de recuperar el norte por la fuerza fracasan. El texto bíblico lo achaca a la recomendación de Semaías, profeta. Lo más probable es que la relación de fuerzas era favorable a Jeroboam y que el hijo de Salomón se diera cuenta de que no tenía nada que hacer.

Jeroboam (933-911) se instala primero en Siquem y poco más tarde en Penuel (1 Re 12,25), al otro lado del Jordán. 1 Re 14,17 supone que Jeroboam cambió una vez más de residencia, eligiendo finalmente Tirsá, al noreste de Siquem. Este ir y venir en busca de capital traduce probablemente los intentos del nuevo rey por equilibrar las relaciones entre las tribus.

Jeroboam eleva a la categoría de «santuarios reales» dos viejos templos cargados de historia y de teología: Dan y Betel, situados en las fronteras norte y sur del nuevo reino (1 Re 12,26-33). Estas medidas son objeto de duras críticas por parte del redactor del libro de los Reyes. Sin embargo, para los contemporáneos, las decisiones de Jeroboam debieron de ser vistas como algo totalmente normal. La fijación de las fronteras de los reinos hermanos fue motivo de luchas durante varios años (1 Re 14,30; 15,16-17).

3. *El reino de Israel*

a) Hasta Omrí.

Al morir Jeroboam, le sucede su hijo Nadab (1 Re 15,25), 911-910. Al cabo de dos años, la dinastía de Jeroboam, el efraimita,

se extingue por asesinato. En efecto, Bašá, de la tribu de Isacar, asesinó a Nadab mientras éste asediaba Guibbetón (1 Re 15,27). Reinó en Tirsa de 910 a 887. Según el texto bíblico citado, la ciudad de Guibbetón pertenecía a los filisteos. Este dato indica que Israel intentó llevar a cabo una política de conquista hacia el sur, aunque los esfuerzos fueron inútiles.

Dos años reinó el hijo de Bašá, Elá, en Israel (887-886). Zimrí, jefe de media división de carros de combate, conspiró contra Elá y lo mató mientras se emborrachaba en casa de su mayordomo (1 Re 16,9-10); asesinó a toda la familia del rey, como se hacía en tales casos, y se apoderó del trono. Pero el ejército, que asediaba una vez más la ciudad falistea de Guibbetón, proclamó inmediatamente a Omrí rey de Israel. El paso siguiente consistía en hacerse con la capital y deshacerse de Zimrí. Siete días pudo resistir el asesino de Elá en su ciudad de Tirsá. Al verse perdido, prendió fuego a su palacio y así murió (1 Re 16,18).

Pero el conflicto continúa, ya que el ejército se encuentra dividido: una parte sigue a Omrí y otra a Tibní. El texto bíblico da a entender que la crisis fue bastante larga, hasta que Tibní muere, probablemente asesinado, y Omrí es reconocido por todos como rey de Israel. Una nueva dinastía se instala en el reino del norte.

b) La dinastía de Omrí.

Algunos autores han pretendido que Omrí era un mercenario no israelita. Otros, al contrario, que era originario de la tribu de Isacar, como Bašá y Elá. Los datos bíblicos no permiten una solución definitiva. Sin embargo, lo más probable es que el fundador de la nueva dinastía fuese israelita, sin que se pueda precisar su pertenencia tribal.

Uno de los acontecimientos más significativos del reinado de Omrí fue la construcción de una nueva ciudad, Samaría, como capital del reino. La elección recayó en una colina perteneciente a un tal Sémer, dueño del monte (2 Re 16,24). La nueva ciudad pertenecía a la corona, ya que el nuevo rey había comprado el terreno con su dinero. El hecho reviste características semejantes a la toma de Jerusalén por David. En ambos casos se trata de instalar la capital del reino en una ciudad neutral sobre la que las diversas tribus y clanes no tenían ningún derecho preferencial. En el contexto de las rivalidades tribales del norte, esta medida muestra la gran habilidad política de Omrí.

El texto no es muy explícito por lo que toca al reinado del nuevo

soberano de Samaría. En 2 Re 16,27 se mencionan, sin más detalles, sus hazañas militares. Afortunadamente, un texto del rey de Moab aclara las relaciones entre estos dos reinos. Según la estela de Mesá, rey de Moab (cf. POA 18), Omrí oprimió a Moab durante mucho tiempo, ya que Kemás (dios moabita) estaba encolerizado contra su pueblo. El dato es sumamente interesante y muestra una de las facetas de la actividad de Omrí, que consistió en recobrar no solamente los territorios tradicionalmente israelitas del otro lado del Jordán, sino en ir más abajo y someter Moab a vasallaje. Aunque las cifras de la estela de Moab son exageradas, no cabe duda de que el tributo que Mesá debió pagar a Samaría era considerable y que constituyó una fuente importante de recursos para el reino de Israel.

Además de sus actividades militares, Omrí inauguró unas relaciones políticas y comerciales de gran importancia para Israel. De hecho, la economía de Israel y la de las ciudades fenicias de la costa eran complementarias. La agricultura era la gran riqueza de Samaría, tanto en extensión como en variedad de productos, mientras que las ciudades fenicias eran expertas en comercio, pero sin tierras que alimentaran a su población. La alianza de ambos poderes se concretó, como de costumbre, con la boda de Jezabel, hija del sacerdote Ittobaal, usurpador del trono de Sidón, y Ajab, hijo de Omrí (1 Re 16,31). El interés de la alianza no se reduce al aspecto económico, ya que permite al mismo tiempo establecer un frente político, y eventualmente militar, sólido.

El rey Ajab (875-853) no tuvo suerte con los que contaron su historia. En 1 Re 16,29-33 se encuentra el resumen de su reinado, y las fórmulas conclusivas en 1 Re 22,39-40. Tanto en estos dos textos como en otros en que se habla del hijo de Omrí, los narradores han dibujado un retrato de Ajab particularmente negativo, convirtiéndolo en el prototipo del rey impío.

En el ámbito diplomático, Ajab continúa la política de alianza de su padre, añadiendo nuevos aliados a su programa. Su hija, Atalía, se casará con el rey Joram de Jerusalén, asegurando paz durante todo su reinado (1 Re 2,45). Por otro lado, el reinado de Ajab va a ser testigo del aumento del poder asirio, aunque sea por poco tiempo. Para contrarrestarlo se formará una importante liga antiasiria a la que Ajab aportará recursos humanos y materiales.

El elemento motor de esta empresa será el rey de Damasco, Hadadidri. La alianza con Damasco es, evidentemente, coyuntural e interesada, con vistas a hacer frente al enemigo común. El texto bíblico no habla de estos acontecimientos, pero un texto asirio (cf.

POA 17) los menciona con bastante detalle. Ajab aparece en tercer lugar de la lista de coaligados. Participan en la batalla de Qarqar con 200 carros. Esto sucede en el año 853. La coalición no constituyó ni un éxito ni un desastre, pero consiguió que los asirios no representasen un peligro durante cierto tiempo. Según la estela de Mesá ya mencionada, Moab pagó tributo a Israel durante todo el reinado de Ajab.

Por otro lado, la arqueología ha mostrado la actividad de Ajab en el terreno de la construcción. En Samaría no sólo se han descubierto los restos de su palacio y de potentes fortificaciones de su época, sino que preciosas incrustaciones en marfil ricamente esculpidas han puesto de manifiesto el nivel de vida de ciertas clases de la capital. Las defensas y los sistemas de conducción de agua de Meguiddó y Jasor, por ejemplo, atestiguan el poder y la calidad de la política interior del rey.

Pero los textos bíblicos se fijan en un aspecto importante en el que el rey y la corte no fueron dechados de virtud. La presencia de Jezabel, que, como su nombre y su origen indican, era adoradora de Baal, tuvo probablemente una influencia decisiva en la revitalización de la religión cananea en esta época. Es muy posible que Ajab se viera forzado en este punto no solamente por el celo de su esposa, sino también por una parte de la población de su reino, de origen cananeo. Había que tenerla contenta, lo mismo que a los fieles yahvistas, en aras de la armonía común. Lo cierto es que, según 2 Re 16,32, construyó un templo dedicado a Baal en Samaría. Por otro lado, en los textos llamados comúnmente «ciclo de Elías» (1 Re 17-19; 21), Ajab aparece como el antitipo del fiel yahvista que el profeta Elías representa. En este sentido, la historia de la viña de Nabot constituye un ejemplo de la política social del rey, contraria a la tradición yahvista y de la que Elías, según los textos, es el representante legítimo y eficaz.

En esta situación, no es raro que se creasen grupos de oposición que cristalizarán en una encarnizada resistencia a la dinastía, en la cual ciertos círculos proféticos desempeñarán un papel decisivo.

c) Jehú y sus descendientes.

La situación va a deteriorarse rápidamente a la muerte de Ajab. El primer hijo de Ajab que le sucede en el trono, Ocozías (853-852), muere rápidamente a consecuencia de una caída desafortunada (1 Re 22,52-54 y 2 Re 1). El texto bíblico (2 Re 1,1) dice que, a la muerte de Ajab, Moab se rebeló contra Israel. Es muy

probable, y la estela de Mesá parece confirmarlo. De hecho, a la muerte del señor, el vasallo intentaba casi siempre recobrar su independencia aprovechando las incertidumbres de la sucesión.

A Ocozías le sucede su hermano Joram (852-841). La situación no mejoró durante su reinado. Un único texto bíblico se refiere a la actividad política y militar de Joram: precisamente la guerra contra Moab (2 Re 3,1-27). Frente a la rebelión de Mesá de Moab, Joram decide reducir al rebelde juntando sus fuerzas con las del rey de Jerusalén, probablemente Josafat, suegro de su hermana Atalía, y con las de su vasallo Edom. El texto es bastante complicado debido a la presencia del profeta Eliseo, que constituye, en la trama actual del relato, uno de los principios protagonistas. La ruta de los israelitas, de sus amigos y vasallos no deja de sorprender, ya que dan un rodeo por el sur para llegar a Moab. Esto querría decir sencillamente que Mesá, como indica en su estela, habría fortificado sus defensas por el norte, haciendo así más difícil un ataque, sobre todo en cuanto al desarrollo concreto de la acción. Lo cierto es que Moab se libera del yugo israelita. Según el texto bíblico (2 Re 3,26), Mesá pidió ayuda a los arameos para librarse de los israelitas. Es el preludio de las guerras arameas contra Israel.

En Damasco las cosas han cambiado poco después de la batalla de Qarqar, ya que Jazael, un usurpador, se ha hecho con el poder (2 Re 8,15). Viéndose libres momentáneamente de la presión asiria, los arameos se lanzan a una política de conquistas de algunos territorios israelitas de Transjordania. Jezael tiene cercada a Ramot de Galaad. Joram de Israel, herido, ha ido a reponerse a su propiedad de Yizreel (2 Re 9,14-15). Un general del ejército, Jehú, es ungido entonces en secreto por un enviado del profeta Eliseo, y, al conocer la noticia, los otros oficiales del ejército proclamen a Jehú rey de Israel (2 Re 9,15). Debían de existir serios motivos de descontento en el ejército para que los oficiales aceptasen tan rápidamente la unción del enviado de Eliseo, aunque hay que tener en cuenta el esquematismo del texto bíblico. Jehú reinará veintiocho años (841-814).

El siguiente paso de la conspiración es la eliminación de Joram. Jehú se presenta en Yizreel y encuentra no sólo a Joram de Israel, sino también a su sobrino Ocozías de Judá, que había venido a visitarle. En el encuentro, Jehú da como motivo de la revuelta «las brujerías y los ídolos de su madre Jezabel», es decir, que la conspiración estaría motivada por el deseo de Jehú de purificar el reino del culto a Baal. Jehú aprovecha la ocasión para asesinar igual-

mente al rey de Judá, que llevaba en sus venas sangre de Omrí (2 Re 9,24-27). A continuación, Jehú debe deshacerse de la familia real y conseguir la sumisión de la capital, Samaría, y, ante todo, de los funcionarios; el texto presenta estos acontecimientos con buen lujo de detalles. El cinismo y la crueldad de Jehú aparecen con toda su fuerza.

Si la conspiración de Jehú y el entusiasmo del ejército en su nombramiento fueron motivados por un deseo de reforzar la política de Israel frente a los arameos, las esperanzas se vieron pronto frustradas. Por textos asirios (cf. POA 20) sabemos que Jehú tuvo que pagar tributo a Salmanasar III. El texto de 2 Re 10,32-33 atribuye únicamente a los arameos el desmembramiento del territorio de Israel. Es probable que, con el tributo pagado a los asirios, Jehú intentara ganárselos para aligerar la presión aramea. A pesar de todo, según 2 Re 10,33, Jerú perdió todas las posesiones israelitas de Transjordania.

Joacaz (814-803) sucede a su padre, Jehú. Los textos bíblicos (2 Re 13,1-9) señalan que, durante su reinado, los arameos oprimieron a Israel. A pesar de 2 Re 13,4-6, de redacción tardía, la situación no cambió sustancialmente durante el reinado de Joacaz. Por otro lado, las cifras del v. 7 deben de corresponder a las cláusulas del tratado de vasallaje impuesto a Israel por los arameos.

2 Re 6,24-7,17 y 1 Re 20,1-21 presentan dos relatos de asedios de Samaría, capital de Israel. Ambos textos deben ser sometidos a una crítica literaria profunda para poder sacar de ellos datos históricos. Se puede decir que las dos narraciones se refieren a un solo asedio de Samaría realizado probablemente por Ben-Hadad, sucesor de Jazael de Damasco. A la muerte de este último, Israel habría intentado liberarse del vasallaje. Los arameos reaccionan y asedian Samaría. El nuevo rey de Samaría, Joás (803-787), pide ayuda a Adadnirari III, rey de Asiria, para librarse una vez más de los arameos. Estos datos se conocen desde hace poco gracias a una estela del soberano asirio. En tales circunstancias, el rey de Samaría pudo emprender la reconquista de parte, al menos, de los territorios perdidos por Joacaz en Cisjordania. 2 Re 13,24-25 y 1 Re 20,26-34 hacen referencia a estos acontecimientos.

d) El reinado de Jeroboam II (787-747).

El peligro asirio no se dejará sentir en Siria-Palestina entre 780 y 745. Las divisiones internas y la presión de los vecinos del noreste explican su inactividad. También los arameos han perdido

su fuerza y capacidad agresiva en enfrentamientos con los asirios. En estas circunstancias, los cuarenta años de reinado de Jeroboam II ofrecen una ocasión ideal para restaurar el poder de Israel. 2 Re 14,25a afirma que Jeroboam «restableció la frontera de Israel desde Lebo-Jamat hasta el Mar Muerto». El dato parece tener sólido fundamento histórico (cf. Am 6, sobre todo 6,14). Estas conquistas, que permitieron recuperar los antiguos territorios y la influencia perdida desde tiempos de David (1 Re 8,65), reactivaron el comercio y la economía en el reino. Pero eso no quiere decir que la situación social mejorase proporcionalmente. Las diferencias entre las diversas clases sociales se agrandan y las injusticias de todo tipo aumentan, como lo muestran las predicaciones de Oseas y, sobre todo, de Amós.

e) Historia de la investigación.

Aunque el problema desborda ampliamente la época estudiada, la presencia de los grupos proféticos implicados en el golpe de estado de Jehú permite analizar las características propias de la monarquía en Judá y en Israel.

Durante bastantes años, la concepción de A. Alt [11] sobre las diferencias de la monarquía en el norte y en el sur se ha impuesto con gran fuerza y aún hoy tiene sus defensores. Según este autor, la inestabilidad política y dinástica del reino del norte se debe sencillamente al sistema de sucesión al trono, que no sería dinástico, sino «carismático». El monarca del reino del norte sólo era considerado legítimo, desde el punto de vista de la fe de Israel, si había sido «elegido» mediante la intervención de un profeta (un inspirado), el cual legitimaba así su poder. Se trataría de una vuelta al sistema que se encuentra a veces en el libro de los Jueces. Esto supondría un rechazo del sistema de sucesión dinástica, contrariamente a lo que sucedía en el reino de Judá, donde la familia de David reinó prácticamente sin interrupción hasta la ruina de Jerusalén (587). Aunque la teoría de A. Alt haya subyugado a muchos autores, carece de fundamento. En efecto, en ninguno de los textos concernientes al reino del norte se pone en tela de juicio el principio de sucesión dinástica. Por otro lado, en ninguno de estos textos se utilizan las fórmulas ni el vocabulario empleados para los «jefes carismáticos» en el libro de los Jueces. Además, la sucesión dinástica estaba vigente en el norte, en la mayor parte de los casos, ya desde Saúl. Finalmente el empleo de la expresión «casa de X» para hablar de un rey (cf. el texto ciertamente antiguo de 1 Re 16,11) indica claramente que la concepción dinástica era la norma.

[11] A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) = *Kleine Schriften* II (1853) 1-65.

La inestabilidad política del norte se explica por su complejidad tribal y por las luchas que los diversos clanes y tribus provocaron para hacerse con el poder.

Finalmente, el papel de los profetas, que Alt saca a relucir en su teoría, hay que explicarlo por dos razones diferentes. En primer lugar, por el papel creciente que fueron tomando los círculos proféticos en el norte y cuya influencia en la redacción deuteronomística de los libros de los Reyes es patente. Por otro lado, esta influencia no se ejerció solamente en el terreno de la redacción literaria y de la teología. Los profetas adquieren en el reino del norte una autoridad moral tan grande, por lo menos en el plano ideal, que se convierten en los verdaderos depositarios del poder legitimado por la divinidad. En consecuencia, incluso los reyes pasan a segundo plano, recibiendo, en algunos casos, la justificación del poder de manos del profeta. Lo que en el ritual de coronación era probablemente pura fórmula litúrgica se convierte en ideal teológica de legitimación. A pesar de todo, la monarquía estuvo regida con más o menos suerte, tanto en el norte como en el sur, por el principio de sucesión dinástica.

4. *Judá: de Roboam a Ozías*

El reinado de Roboam (933-915), una vez consumada la ruptura norte/sur, se caracteriza únicamente, según 1 Re 14,25-26, por la incursión militar que el faraón Sosaq efectuó en Palestina. No hay que olvidar que el fundador del reino del norte fue su protegido y que el egipcio habría considerado la división del imperio de Salomón como la ocasión propicia para reanudar la presencia egipcia en Palestina. La incursión del faraón alcanzó a los dos reinos. Es posible que Jeroboam I se instalase en Penuel, al otro lado del Jordán, a la llegada de las tropas egipcias. Lo cierto es que Roboam se salvó pagando un tributo importante. Por otro lado, según 2 Cr 11,5-12, Roboam, fortificó una serie de ciudades de su reino. Las luchas con el norte y el miedo a una nueva incursión egipcia serían la causa.

El descendiente de Roboam, su hijo Abías (915-913), siguió la política de su padre en su empeño de fijar las fronteras con el reino del norte. Su hijo Asá (913-871) no hizo otra cosa. En estas tentativas, Asá pagó tributo a Ben-Hadad de Damasco para que atacase a Israel por el norte, obligando así a Basá a abandonar la fortificación de Ramá, en el territorio de Benjamín. Asá aprovechó los materiales para fortificar otras ciudades de su propio reino. No parece que la situación cambiara mucho después de estos hechos.

Josafat (870-846), contrariamente a sus predecesores, se reconcilia con el reino hermano y, como se dijo al hablar de la dinastía

de Omrí, la paz se sella con la boda de la hija de Ajab y el hijo de Josafat. Durante el reinado de este último se intenta montar una expedición en busca de oro, pero los barcos son deshechos por los elementos (1 Re 22,49). En esta época Edom es vasallo de Judá, aunque por poco tiempo.

Joram (846-841) perdió Edom y la ciudad filistea de Libná (2 Re 8,22). Su hijo Ocozías (841), hijo de Atalía, fue asesinado por Jehú. El asesinato de Ocozías provocó grandes disturbios en Judá. 2 Re 11 contiene un largo relato del reinado de Atalía y la conspiración que la destronó y acabó con su vida. La crítica literaria de este difícil capítulo ha descubierto varias redacciones de épocas e intereses diversos [12]. Es más que probable que el responsable del asesinato de la familia real de Judá fuera Jehú, como se indica claramente en 2 Re 10,13-14, y no Atalía, contrariamente a lo que indica 2 Re 11,1 aunque no todos los detalles de 2 Re 10,13-14 hayan de tomarse al pie de la letra. Lo cierto es que Atalía, reina-madre en relación con el último rey de Judá, no era de la dinastía de David. Al mismo tiempo, el nuevo señor de Samaría no podría ver con buenos ojos que una descendiente directa de los omridas ocupase el trono de Jerusalén. La conspiración de Yehoyadá, al que una redacción posterior presenta como sacerdote, tiene por finalidad restablecer en el trono a un representante puro de la dinastía de David. Es probable que no quedasen muchos de estas características, pues la historia de la tía que esconde a Joás es problemática.

Los protagonistas importantes de estos hechos hay que buscarlos, además de los ya citados, en el ejército. Yehoyadá apela de hecho al ejército en los momentos decisivos. No hay que olvidarse tampoco de un grupo mencionado varias veces, «el pueblo del país». Aunque este grupo no aparece en el relato más antiguo, es cierto que su apoyo fue de suma utilidad a Yehoyadá para imponer su candidato en el trono de David.

2 Re 11 aporta varios datos sobre los ritos de coronación de los reyes, aunque, evidentemente, su finalidad no sea presentar el ritual. La edad del nuevo rey Joás y el preponderante papel representado por Yehoyadá en su subida al trono explican la influencia que este último tuvo durante el reinado de Joás (2 Re 12,4). 2 Re 12,18-19 menciona una expedición militar de los arameos en territorio filisteo y contra Jerusalén. Es el comienzo de las guerras arameas, de las que Israel será la principal víctima, Joás opta por

[12] Cf. C. Levin, *Der Sturz der Konigin Atalja* (Stuttgart 1982); cf. J. Trebolle, *Jehú y Joás* (Valencia 1984).

pagar tributo y verse libre de peligrosos enemigos. Pero los oficiales del rey lo asesinan cuando contaba 46 años. La sucesión dinástica funciona normalmente y su hijo Amasías sube al trono (796-781).

2 Re 14,5 dice de pasada que, cuando Amasías se afianzó en el poder, mató a los oficiales que habían asesinado a su padre. Lo cual quiere decir que tuvo dificultades para mantenerse en el poder. El nuevo rey intentó llevar a cabo una política dinámica (2 Re 14,7) y, sobre todo, vengar el asesinato de sus antepasados por Jehú. Para ello provocó a Joás, nieto de Jehú; pero sufrió una derrota vergonzosa: una parte de la muralla de Jerusalén fue destruida y tuvo que pagar a Samaría un gran tributo.

Amasías murió asesinado, como su padre, a pesar de que había huido a Lakiš para salvarse. Su hijo, Ozías, le sucedió en el trono (781-740). Ozías, llamado a veces Azarías, tuvo un largo reinado y se aprovechó de la debilidad de las grandes potencias de la época. 2 Re 15,1-7 no da grandes detalles sobre sus actividades. Sin embargo, 2 Cr 26,6-15 ofrece una nutrida panorámica de sus acciones. Los historiadores aceptan el fondo histórico del texto, y la arqueología ha confirmado algunos de los datos del libro de las Crónicas. Fortificó Jerusalén, que había quedado malparada en la guerra con Joás de Israel, construyó fortificaciones e instalaciones agrarias en la orilla occidental del Mar Muerto e incluso en Cadés Barnea, hizo de Elat un puerto comercial importante para Judá y se impuso a los filisteos y a otras tribus árabes del suroeste de su territorio. Pero, en fecha incierta, contrajo la lepra, y su hijo Jotam ejerció la corregencia hasta la muerte de su padre en 704: «Su hijo Jotam estaba al frente del palacio y juzgaba al pueblo». Se trata de fórmulas técnicas que implican el ejercicio del poder real.

5. *Restauración del poder asirio. Final de Israel y vasallaje de Judá*

a) Restauración del poder asirio.

La situación general del Próximo Oriente cambia radicalmente con la subida al trono de Asiria de Teglatfalasar III (745-727). Tras cuarenta años de casi total inactividad exterior y de luchas internas, el nuevo rey rehace la unidad del país y crea un ejército permanente. En adelante no se tratará ya de contentarse con tributos episódicos de países más o menos próximos. Si la sumisión se resiente o aparecen intentos de independencia, la presión asiria llegará hasta la anexión del territorio enemigo. Se le convierte en

provincia asiria, se deporta a otros territorios del imperio a parte de sus habitantes y se instala en la nueva provincia a colonos traídos de lejos.

b) Final de Israel y vasallaje de Judá.

La dinastía de Jehú, tras el brillante reinado de Jeroboam II, será víctima, como todas las precedentes, de una matanza. Su último representante, Zacarías (747), no reinó más que seis meses. Su asesino, Salum, duró un mes en el puesto que había usurpado. Menajem asesinó a su efímero predecesor y se apoderó del trono (747-737). Esta cascada de asesinatos pone en evidencia una vez más la inestabilidad política del norte, la cual, unida a la amenaza asiria, que se concreta cada vez más, terminará con el reino de Israel. Según los textos asirios (cf. POA 24), ya en 738 Menajem tuvo que pagar tributo a los nuevos dueños del oriente. El dato es confirmado por 2 Re 15,19, donde el rey asirio recibe el nombre de Pul, con el que Teglatflasar III se hizo coronar rey de Babilonia. El impuesto fue muy elevado, y, para pagarlo, el rey de Samaría impuso una contribución a los pudientes del reino. Al año siguiente, Menajem muere, pero aún aparece como vasallo en una estela del rey asirio.

Su hijo Pecajías le sucede en el trono durante apenas dos años (737-735). Es probable que el nuevo rey siguiese la política de sumisión a los asirios inaugurada por su propio padre. Pero los pequeños reinos de Siria-Palestina no se habían dado cuenta todavía de la magnitud del poder asirio, y unos cuantos deciden organizar una liga para librarse de su presencia y de sus impuestos. En estas circunstancias parece probable una conspiración fomentada por Damasco para poner en el trono de Samaría un rey favorable a la liga antiasiria. Así pues, Pecajías es asesinado y le sucede Pecaj (735-732), quien, junto con Damasco, Tiro, Gaza y otros, intenta que Judá participe en la conspiración. Estas tentativas debieron de tener lugar en 735, todavía en vida de Jotam. El rey de Judá se niega y muere poco después. Le sucede en el trono su hijo Ajaz (735-715). Pero, poco antes de que sea oficialmente coronado, Samaría y Damasco intentan forzar un cambio de dinastía en Jerusalén para instalar en el trono a un partidario de la alianza antiasiria (Is 7,1-7). Ante la gravedad de la situación, el profeta Isaías interviene ante Ajaz, pero éste no le escucha y apela al rey asirio para que le libre de sus enemigos, que se aprestan a asediar Jerusalén (2 Re 16,7). Teglatfalasar aprovechó la ocasión para manifestar su

presencia en la zona. Comenzando por la ciudad de Gaza, se apoderó de cuatro quintas partes del territorio del reino del norte, dejando únicamente Samaría y su entorno a su nuevo rey, Oseas, hijo de Elá (732-723), que asesinó a Pecaj y se hizo con el poder en un intento desesperado de salvar algo de las manos asirias. Jerusalén se libró de los coaligados antiasirios, pero se convirtió en vasallo de Teglatfalasar. 2 Re 16,10-15 cuenta cómo Ajaz fue a Damasco, una vez que los asirios la hubieron conquistado, para rendir homenaje al rey asirio y tomar nota para algunas reformas en el templo de Jerusalén.

Oseas de Samaría se mantuvo tranquilo durante algunos años. Pero, a partir de la muerte de Teglatfalasar, intentó sacudir el yugo asirio con la ayuda de Egipto (2 Re 17,4).

El nuevo rey asirio, Salmanasar V (727-722), se presentó ante Samaría, se apoderó de Oseas y puso cerco a la ciudad hasta que, tres años después, en 722, caía la ciudad. Salmanasar V muere, y su sucesor, Sargón II, se encargará de organizar los territorios conquistados, de deportar a buena parte de la población y de traer colonos de los extremos del imperio.

Mientras tanto, en Judá reina la calma. Ajaz ha entendido la lección y será fiel vasallo de los asirios durante toda su vida. Un número significativo de refugiados del norte se instala en Jerusalén y en Judá. Otros huyen a Egipto. Los primeros llevan consigo textos y tradiciones de sus tribus, de sus santuarios y de sus profetas. La influencia social y teológica que van a ejercer en lo que queda del pueblo de Israel será grande.

6. *Cuestiones abiertas*

La expresión traducida literalmente por «pueblo del país» aparece 51 veces en los textos del Antiguo Testamento. El segundo libro de los Reyes, su paralelo el segundo de las Crónicas, Jeremías y Ezequiel son los que más la utilizan. Observando el uso de la fórmula en los diversos textos se constata que no se utiliza nunca refiriéndose al reino del norte. Por otro lado, en los textos preexílicos, la expresión se encuentra frecuentemente en el contexto de las diversas conspiraciones que tuvieron lugar en Jerusalén (2 Re 11,14.18.19.20, donde sólo el último texto pertenece al relato antiguo; 21,24 [bis]; 23,30.35; 24,14; 25,3; 25,19 [bis]). En todos los casos, «el pueblo del país» aparece como un grupo compacto y defensor de la dinastía davídica desbaratando los proyectos de los asesinos del monarca legítimo. En los textos postexílicos, la expresión cambia de sentido. En Esd 4,4 la fórmula designa la población local hostil a la comunidad de los exiliados y toma por ello un sentido peyorativo. En la época del NT, la expresión se

refiere al grupo de personas que realizan trabajos mal vistos por un judío piadoso y observante de la ley.

Según R. de Vaux *(Instituciones,* 112), se trataría del conjunto de los hombres libres, que gozan de derechos cívicos en un territorio determinado. La descripción es aceptable, pero resulta un poco general. Sin que se pueda llegar a conclusiones precisas y definitivas, hay que reconocer que «el pueblo del país» aparece en varias ocasiones como particularmente adicto a la legitimidad dinástica, en concreto a la casa de David, desbaratando con su acción los proyectos de los conjurados. En este contexto se puede ver cierta oposición entre «el pueblo del país» y la capital del reino, principalmente los funcionarios, militares y cortesanos.

No se puede decir nada más al respecto. No se sabe, en efecto, de qué manera se concretaría esta oposición ni si «el pueblo del país» tenía su existencia y oposición institucionalizada por medio de representantes cualificados.

7. *Pistas de trabajo*

Puede resultar instructivo comparar textos bíblicos y extrabíblicos de una misma época. Así, por ejemplo, si se compara 2 Re 9-10 con el texto explicativo de la estela de Salmanasar III llamada «obelisco negro» (cf. POA 20), se puede constatar la influencia de la presencia asiria en la región y sus consecuencias en las relaciones entre israelitas y asirios. Lo mismo si se compara 2 Re 13,10-13 con la estela de Adad-Nirari III (cf. POA 21).

Además de lo ya señalado, la ausencia en los textos bíblicos de acontecimientos importantes, como el tributo pagado en ambos casos, plantea algunos problemas sobre la finalidad de los textos bíblicos, su grado de historicidad, el empleo de textos bíblicos y extrabíblicos cuando se trata de conocer la historia, en sentido moderno, de la época. A este respecto podemos preguntarnos: ¿qué valor conceden a los acontecimientos históricos los redactores de los libros de los Reyes?, ¿en función de qué se mencionan o se omiten los acontecimientos?

Un estudio de la estela de Mesá de Moab (cf. POA 18) comparándola con los textos bíblicos referentes a la misma época (2 Re 3) permitirá profundizar estos aspectos, al tiempo que procurará un mejor conocimiento de la geografía de Transjordania y de sus principales ciudades.

Otra pista de trabajo interesante puede ser el estudio de algunos textos proféticos comparándolos con textos de los libros de los Reyes de la misma época. Así, por ejemplo, Os 1,4 y 2 Re 10 (sobre todo 10,26-30, a pesar de la reserva del v. 31). Asimismo se puede comparar 2 Re 14,23-29 (principalmente 25b) con Amós 6. Los mismos hechos históricos reciben juicios contrarios por parte de los profetas llamados «escritores» y de los redactores de los libros de los Reyes, que apelan, en parte, a otros profetas ¿Cómo se puede entender esta diversidad de juicios proféticos sobre los mismos hechos históricos?

El capítulo 7 del libro de Isaías presenta la intervención del profeta con ocasión de la guerra siro-efraimita en 735, en la que Samaría y Damasco pretenden forzar al reino de Judá a que forme parte de la coalición antiasiria. Los oráculos del profeta se enraízan en la tradición teológica de la elección de la dinastía de David. Comparar Is 7 y 2 Sm 7,1-17 puede mostrar el parentesco de imágenes, de vocabulario y de teología. Una vez hecho este trabajo, se puede leer 2 Re 16,5-20 (sobre todo vv. 5-9) para descubrir la trascendencia y el significado de la intervención del profeta, que trata de evitar el vasallaje que suponía la petición de ayuda de Acaz.

8. *Bibliografía*

K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B. C.)* (1973): obra indispensable para todo lo que se refiere a Egipto en esta época; S. Timm, *Die Dynastie Omri* (Gotinga 1982): trabajo reciente e importante sobre el tema, con crítica literaria e histórica rica y minuciosa; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel* (Berlín 1977); P. Garelli / V. Nikiprowetzky, *El Próximo Oriente antiguo. Los imperios mesopotámicos. Israel* (Barcelona 1978): manual claro y preciso elaborado por dos grandes especialistas; E. Puech, *Athalie fille d'Achab:* «Salmanticensis» 28 (1981): estudio minucioso sobre el parentesco de la reina de Jerusalén; N. Na'aman, *Two Notes on the Monolith Inscription of Salmaneser III from Kurkh:* «Tel Aviv» 3 (1976) 89-106; J. L. Sicre, *Diversas reacciones ante el latifundismo en el antiguo Israel,* en *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984), sobre todo pg. 405ss. a propósito de la viña de Nabot, con abundante bibliografía; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (Gotinga 1972): obra importante sobre la historia de la redacción deuteronomística de los libros de los Reyes; C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja* (Stuttgart 1982): estudio reciente de crítica literaria e histórica, de gran valor sobre la conspiración de Yehoyadá y la caída de Atalía; R. La Barbera, *The Man of War and the Man of God. Social Satire in 2 King 6,8-7,20:* CBQ 46 (1984) 637-651: artículo importante sobre la personalidad de Eliseo y sus intervenciones guerreras según los textos bíblicos; E. Puech, *L'ivoire inscrit d'Arslan Tash et les rois de Damas:* RB 88 (1981) 544-562: sobre las guerras arameas con Israel; N. Na'aman, *Senacherib's Letter to God on his Campaign to Judah:* BASOR 214 (1974) 25-39: el artículo demuestra que ciertos textos atribuidos a Teglatfalasar III pertenecen a Senaquerib. Por tanto es prácticamente imposible que el Azriahou de los textos de Teglatfalasar haya de identificarse con Azarías / Ozías de Judá; J. Asurmendi, *La guerra siro-efraimita. Historia y profetas* (Valencia 1982); H. Cazelles, *Problèmes de la guerre syro-ephraîmite:* «Eretz-Israel» 14 (1978) 70-78.

Capítulo V
EL ULTIMO PERIODO DE LA DINASTIA DAVIDICA

I. PRIMERA FASE: HASTA LA REFORMA DE JOSIAS

1. Ezequías, Asiria y Egipto

a) Los hechos.

La cronología del reinado de Ezequías es relativamente compleja. En 2 Re 18,1 se dice que Ezequías subió al trono el tercer año del reinado de Oseas de Israel, es decir, en 729/728. Ahora bien, en 2 Re 18,13 se afirma que Senaquerib invadió Judá el año catorce del reinado de Ezequías, es decir, en 701, teniendo en cuenta los datos de los textos asirios (POA 39). Esto supone que Ezequías habría comenzado a reinar en 716/715. La solución comúnmente aceptada consiste en considerar el año 729 como el año en el que Ezequías fue asociado al trono por su padre Ajaz, y el 716/715 como el momento en el que Ezequías, a la muerte de su padre, subió al trono.

Durante la época de asociación al trono, Ezequías siguió la política de su padre, sometiéndose en primer lugar a Teglatfalasar III y luego a Salmanasar V. La actitud de Ezequías debió de cambiar al hacerse personalmente con el poder o, por lo menos, a partir de ese momento pudo empezar a poner en práctica su propia política. Sargón II sube al trono asirio en 722. En 716 se encuentra en territorio filisteo, y los egipcios le pagan tributo. Alrededor de 713, un viento de revuelta sopla en las ciudades filisteas, apoyadas probablemente por Egipto. Sargón se apodera de tres ciudades filisteas (POA 35). Da la impresión de que Judá, que participó en la conjura, no se había implicado demasiado (cf. Is 20,1-6) y que las consecuencias no fueron graves.

A partir de 704, Ezequías se rebela abiertamente contra los asirios poniéndose a la cabeza de la coalición apoyada por Egipto y de la que forman parte varias ciudades filisteas. En este contexto se sitúa probablemente la actividad militar de Ezequías contra los filisteos mencionada en 2 Re 18,8, donde se dice que «derrotó a los filisteos hasta Gaza, devastando todo su territorio desde las torres de vigilancia hasta las plazas fuertes». ¿Quiere decir esto que Ezequías recuperó con aquellas acciones lo que su padre habría perdido de acuerdo con 2 Cr 28,18? Es posible. Lo cierto es que la actividad de Ezequías iba más lejos al ponerse a la cabeza de la liga antiasiria. En este punto no hay lugar a dudas teniendo en cuenta los textos asirios.

Senaquerib nos dice que los habitantes de la ciudad filistea de Eqrón habían depuesto a su rey, fiel vasallo de Asiria, entregándolo a Ezequías, que lo había encerrado en Jerusalén (POA 39). El mismo texto señala que los egipcios no se contentaron esta vez con promover la conjura, sino que participaron en la batalla de Eltequé, siendo derrotados por las tropas asirias. La rebelión había de costarle cara a Ezequías, ya que Senaquerib, recién subido al trono, no podía permitir insubordinaciones en los flancos de su imperio, sobre todo con la participación de Egipto. Egipto no estaba en su mejor momento; las divisiones políticas minaban su capacidad militar. Sin embargo, seguía fomentando conspiraciones y prometiendo una ayuda que no podía proporcionar. No es extraño que Isaías, además de por razones religiosas, critique duramente la alianza política de Judá con Egipto (cf. Is 30,1-7; 31,1-3).

La campaña de Senaquerib fue rápida y vigorosa. Todos los coaligados fueron cayendo sucesivamente. El punto final lo constituyó Judá y su capital. El asirio, después de recuperar el territorio filisteo, avanzó hacia Judá entrando por la Šefelá. El bajorrelieve de la conquista de Lakiš y los textos asirios dan una idea de lo que debió de ser tal campaña. El cerco se estrechó alrededor de Jerusalén y, como dice Senaquerib, «lo encerré en Jerusalén, su ciudad real, como un pájaro en su jaula» (POA 35). Los textos bíblicos y asirios están de acuerdo en este punto y reconocer que Jerusalén se salvó en el último momento gracias al fuerte tributo pagado por Ezequías a Senaquerib (2 Re 18,13-16; cf. POA 35). Gran parte del territorio de Judá fue dado por los asirios a los filisteos, que habían permanecido fieles. Tras estas luchas por su independencia, Judá quedaba fuertemente dismi-

nuido y más dependiente de los asirios que antes. El resultado no podía ser más triste.

b) Cuestiones abiertas.

Los textos bíblicos hacen hincapié en lo que se denomina generalmente la *reforma de Ezequías.* 2 Re 18,4-6 presenta un breve resumen, mientras que 2 Cr 29-31 se extiende en sus diversos aspectos. Parece difícil negar rotundamente el hecho mismo de la reforma. El problema está en saber exactamente cuál fue su alcance. El texto de 2 Re 18,4-6 ofrece más garantías desde el punto de vista histórico que el de 2 Cr, ya que éste describe la reforma de Ezequías calcándola de la de Josías (cf. 2 Re 23). El hecho de mencionar la destrucción de la serpiente de bronce con ocasión de la reforma ofrece al historiador un dato irreductible, pues, además de ser un hecho muy concreto, no se ven razones para que alguien lo hubiese inventado. Tanto más cuanto que, en principio, se reconoce su origen mosaico y, por tanto, positivo. Los otros elementos de la descripción de la reforma son mucho más generales y difíciles de precisar. No es imposible, sin embargo, que –debido a la caída de Samaría y al profundo choque social, religioso y político que debió de causar en los habitantes de Judá– el rey hubiera intentado una purificación de la práctica religiosa de Judá. Por otro lado, Jr 26,17-19 menciona la opinión popular según la cual Ezequías escuchó las llamadas del profeta Miqueas a la conversión. ¿Habría sido éste el punto de partida de la reforma? El dato merece tenerse en cuenta. La reforma religiosa concuerda precisamente con sus tentativas políticas y militares de independencia, ya que el nacionalismo comportaba ineludiblemente ambos aspectos. Esas tentativas reformistas podrían tener igualmente como objetivo dar una respuesta a los refugiados en Jerusalén del recién desaparecido reino del norte, de los que saldrá el Deuteronomio, que se sitúa totalmente en la línea de la reforma atribuida a Ezequías. No es inútil señalar que el hijo de Ezequías, que le sucederá en el trono, se llama precisamente Manasés, nombre de las tribus más importantes del norte, que formaba, con Efraím la «casa de José».

Por el contrario, la celebración de la Pascua que menciona 2 Cr 30,13ss resulta muy sospechosa desde el punto de vista histórico. 2 Re 18,4-6 no la menciona para nada, y sobre todo en 2 Re 23,22, al hablar de la Pascua de Josías, se dice: «No se había celebrado una Pascua semejante desde el tiempo en que los jueces gobernaban a Israel ni durante todos los reyes de Israel y Judá». Con ocasión de

esa celebración de la Pascua, el libro de las Crónicas cuenta que Ezequías mandó emisarios a los territorios de Efraím, Manasés e incluso Zabulón para invitarles a la celebración. El texto mismo reconoce que el éxito fue muy modesto (2 Cr 30,5-12). Si la Pascua es dudosa, lo que es probable es que Ezequías hubiera intentado rehacer la unidad nacional en torno a su persona, sobre todo desde el punto de vista político. Pero la nota del libro de las Crónicas muestra que la llamada no tuvo la respuesta deseada.

c) Orientaciones para el trabajo personal.

Otro de los problemas que ha dado mucho que hablar es la doble campaña de Senaquerib contra Jerusalén. A partir de los estudios de Kitchen (cf. Bibliografía) se impone la existencia de una única campaña. Pero esto supone al mismo tiempo una crítica literaria importante de los textos bíblicos para, a partir de ella, poder sacar conclusiones históricas. Desde este punto de vista puede ser útil un estudio personal de 2 Re 18 y 19. Tres relatos nos narran la campaña de Senaquerib y el asedio de Jerusalén: 18,13-16; 18,17-19, 9a.36-37 y 19,9b-35. Anotar y comparar los datos ofrecidos por los textos y, una vez realizado este trabajo, mostrar la evolución y los cambios de perspectivas teológicas que presentan los tres relatos.

d) Bibliografía.

Uno de los representantes clásicos de la doble campaña contra Jerusalén es J. Bright, *La Historia de Israel* (Bilbao 1966) 315-319. Un estudio muy importante sobre la campaña de Senaquerib a partir de la arqueología es el de N. Na'amam, *Sennacherib's campaign to Judah an the date of the lmlk stamps:* VT 29 (1979) 61-86.

2. *70 años de normalización*

La situación que Manasés hereda de su padre, Ezequías, no es nada brillante. Los asirios se encuentran en la cumbre del poder cuando Manasés sube al trono (687), a los doce años de edad (cf. 2 Re 21, 1-18 y 2 Cr 33, 1-20). El conjunto de los textos que se refieren a este rey se centran en su actitud religiosa. Manasés aparece como el prototipo de los reyes impíos. 2 Re 21,1-18 es probablemente fruto de redacciones sucesivas que subrayaron cada vez más la impiedad del rey.

Los reproches religiosos de que es objeto Manasés pueden catalogarse en dos series. Por un lado, Manasés habría fomentado los

cultos a Baal y Astarté (2 Re 21,3.7), de la religión cananea. Esto quiere decir que el rey no sólo abandona la política de centralización de su padre, sino que fomenta cultos no israelitas. Por otro lado, en 2 Re 21,3 se dice que «dio culto a todo el ejército del cielo». Esta indicación parece suponer una influencia asiria en el comportamiento religioso del rey. A este respecto, la actitud del rey puede interpretarse de manera distinta. Manasés pudo haberse comportado como adorador de las divinidades astrales obligado por su condición de vasallo de los asirios. Así es como se ha interpretado generalmente su actitud. Pero recientemente se ha puesto muy en duda que los asirios fuesen tan intolerantes como se pretendía en materia de religión con sus vasallos.

2 Cr 33,11 menciona una acción militar de los asirios contra Manasés cuyo resultado habría sido varios meses de prisión del rey de Judá en Babilonia. El dato es considerado generalmente como histórico. La noticia del libro de las Crónicas supone que Asurbanipal había conquistado de nuevo Babilonia. El hecho da a entender que Manasés había formado parte de alguna conspiración antiasiria aprovechando las luchas internas de la corte asiria de la época. El episodio debe situarse después de 648.

Muerto Manasés, le sucede en el trono su hijo Amón. Tenía veintidós años al comienzo de su reinado y reinó sólo dos años (2 Re 21,19-25; 2 Cr 33,21-25). El libro de los Reyes echa en cara a Amón las mismas faltas que a su padre, mientras que el texto de las Crónicas constata que, a diferencia de su padre, Amón no se convirtió. El hijo de Manasés fue asesinado por sus oficiales. La explicación de este asesinato está en relación con la situación política general. En efecto, los textos asirios señalan una serie de revueltas de los estados de Siria-Palestina contra Asurbanipal: Ašdod, Tiro y algunas tribus árabes, apoyados todos por Egipto, intentan librarse de los asirios. Los conspiradores de Jerusalén, probablemente proegipcios, habrían intentado llevar a cabo una política antiasiria, como Ezequías en su tiempo, y para ello no tenían más remedio que deshacerse de Amón, quien, como su padre, seguía fiel a Asiria. En este contexto se explicaría igualmente la elección de Josías como sucesor de Amón (2 Re 21,24-26; 2 Cr 33,25). Tanto más cuanto que Josías tenía sólo ocho años al subir al trono, y su juventud dejaba el poder en manos de los que le habían coronado, sirviendo así de garantía a los asirios.

La intervención profética de Nahúm hacia 660 y, sobre todo, el ministerio del profeta Sofonías servirán de apoyo para las reformas religiosas que el joven rey emprenderá en cuanto su edad lo

permita. Sofonías refleja en su libro la situación religiosa y política de la primera parte del reinado de Josías (640-630), cuando los cultos e incluso la moda extranjera han invadido el país, principalmente las clases dirigentes. Sofonías se presenta igualmente como un antiasirio convencido (Sof 2,13-15), mientras que, en el estado actual de su libro, nada hay sobre Egipto, salvo un versículo mutilado (2,12).

3. *Final del poder asirio*

Las luchas internas del imperio asirio y los ataques del exterior serán la causa de la rápida decadencia de su poder. A partir de 639 desaparecen las grandes inscripciones de Asurbanipal, que deja el poder y el título de rey de Asiria a su hijo Asuretililani en 630, mientras que conserva para sí el poder en Babilonia. La muerte de Asurbanipal se sitúa generalmente en 627. Le sucede en el trono de Babilonia Sinsariskun. Pero, ya en 626, éste debe dejar el puesto a Nabopolasar, que funda así la nueva dinastía babilónica y reina hasta 605. Pero la pérdida del trono de Babilonia no impide que Sinsariskun aspire al trono de Asiria apoyado por Nabopolasar. Reinará, efectivamente, sobre Asiria de 623 a 612. El último rey de Asiria será Asurubalit (612-609).

Es evidente que, a partir del 630, el poder de Asiria es una pura ficción, sobre todo en los extremos del imperio. Ante una situación semejante, los antiguos vasallos intentan recuperar, en todo o en parte, su independencia. Sin embargo, los otros protagonistas de la política internacional no se contentan con contemplar la situación. Los caldeos de Nabopolasar, fuertemente implantados en Babilonia, se alían con los medos de Ciaxares. En 614, los medos toman Asur, y en 612 medos y babilónicos, al mando de Ciaxares y Nabopolasar, conquistan Nínive. El resto de los asirios, con Asurabalit a la cabeza, se refugian en Harán. Mientras tanto, los egipcios no ven con buenos ojos la desintegración del imperio asirio, temiendo que los babilonios recuperen la fuerza y el poder del antiguo imperio asirio. De ahí el intento de parar los pies a Nabopolasar y de ayudar a sus antiguos enemigos, los asirios. Nekó II (610-595), sucesor de Psammético I, que había conseguido rehacer la unidad de Egipto, va a intervenir directamente contra los babilonios. En 609 atraviesa Palestina. En Meguiddó, Josías, rey de Jerusalén, se le enfrenta y muere en la batalla. Durante unos años, Jerusalén se convierte en vasallo de Egipto.

4. *Josías y su reforma*

a) La reforma.

No es de extrañar que, en este contexto, la historia del reino de Judá dependa de los cambios de la política internacional. El reinado de Josías se caracteriza por la búsqueda de la independencia política y por la reforma religiosa que la acompaña.

En 2 Re 22,3 se dice que el rey mandó al cronista Safán al templo de Jerusalén para ocuparse del dinero de las colectas con vistas a la continuación de las obras del templo. El hecho se sitúa en 622. En esa ocasión se descubre el libro de la Ley, que va a servir de documento legitimador de la reforma del rey. Se ha considerado este hecho con frecuencia como el punto de partida de la reforma de Josías. Pero, sin ir tan lejos como el Cronista (2 Cr 34,3), que sitúa el comienzo de la reforma en 632 sin aportar elementos que justifiquen una fecha tan alta, hay que reconocer que tal reforma debió de comenzar antes del 622, ya que precisamente el descubrimiento del libro de la Ley tiene lugar durante la ejecución de las obras en el templo y que éstas formarían parte de las reformas emprendidas por el rey. Es muy probable que, siguiendo el mismo texto de 2 Cr 34,3, haya que situar el comienzo de la renovación en el año 12 del reinado de Josías, es decir, el 628. Si se tiene en cuenta que, a partir de 630, el poder asirio está dividido, la fecha de 628 para el comienzo de la reforma es perfectamente posible. Todos estos cambios políticos y religiosos se sitúan en el contexto favorable de la desaparición del poder asirio.

El aspecto político de la reforma no puede separarse de la dimensión religiosa de la misma. En sus dos vertientes se trata de una tentativa de resurgimiento nacional.

Desde el punto de vista político, la presencia en Judá de un número significativo de refugiados del antiguo reino del norte debió de pesar en la tentativa de recuperar los antiguos territorios que habían estado antiguamente bajo el poder de David y Salomón. El territorio de Betel cayó sin duda fácilmente en manos de Josías (cf. 2 Re 33,15ss), así como Samaría (2 Re 23,19) y quizá Meguiddó (2 Re 23,29).

El libro de los Reyes menciona estos asuntos territoriales al presentar la reforma religiosa de Josías, uno de cuyos principales aspectos fue la destrucción de los santuarios locales, quedando como único lugar de culto el templo de Jerusalén. Al redactor del libro de los Reyes le interesa sobre todo la dimensión religiosa de

la reforma. Teniendo en cuenta que los responsables de la edición de los libros de los Reyes pertenecen a la escuela deuteronomista, no es de extrañar que centren la reforma de Josías en torno al descubrimiento del libro de la Ley, en el que todos ven el núcleo primitivo del Deuteronomio.

El descubrimiento del rollo del libro de la Ley conduce al monarca a enviar una delegación a la profetisa Juldá, que vivía en el barrio nuevo de Jerusalén, poblado principalmente por refugiados del reino del norte (2 Re 22,14). Este dato es considerado por muchos autores como un indicio del origen del famoso rollo, escondido probablemente en el templo en tiempos de Ezequías y que contiene toda una serie de tradiciones teológicas enraizadas en el reino del norte. Además, si se compara el libro del Deuteronomio, aun en sus partes primitivas, con el libro de Oseas, no queda lugar a dudas sobre el origen de la obra: el reino del norte.

Centralización del culto y rechazo del contacto político y religioso con los demás pueblos para no alejarse del único Dios de Israel constituyen algunos de los elementos claves de la obra. La influencia de la predicación profética y de la experiencia del reino del norte es evidente en el libro de la ley.

La celebración de la Pascua constituye un momento clave del movimiento reformador. En 2 Re 23,21-23 se narra que, el mismo año del descubrimiento del libro de la Ley, tuvo lugar en Jerusalén una celebración excepcional de la Pascua, «como no se había celebrado una Pascua semejante desde el tiempo en que los jueces gobernaban a Israel ni durante todos los reyes de Israel y Judá» (2 Re 23,21-23). Es más que probable que esta celebración tuviera lugar después de la lectura solemne del libro de la Ley de que habla 2 Re 23,2ss. Esta celebración lleva consigo varias innovaciones fundamentales. En primer lugar, el hecho de celebrarla en Jerusalén. Según el rito del libro del Exodo (Ex 12,1-28), la Pascua es una fiesta familiar celebrada en el lugar de residencia de la familia. Con el cambio de Josías, la Pascua se convierte en una peregrinación asociada a la fiesta de los Acimos, y así quedará a partir del exilio. Pero esta celebración adquiere igualmente una dimensión nacional que no tenía antes. El hecho de ser convocada por el rey da a la ceremonia un carácter netamente nacional, mientras que anteriormente la Pascua significaba la constitución de un grupo de gentes en pueblo de Dios.

b) Cuestiones abiertas.

Así como la predicación de Sofonías tuvo probablemente una influencia real en la preparación de la reforma de Josías, la participación de Jeremías en tal reforma es aceptada por bastantes autores [1]. Sin embargo, las cosas no son tan evidentes. Es claro que algunos textos importantes de Jeremías están destinados a la población del antiguo reino del norte (sobre todo en los capítulos 2-6 y 30-31) y que esta predicación pudo coincidir con las tentativas políticas de Josías de recuperar los antiguos territorios del reino de Israel. Por otro lado, Jeremías pertenecía a una familia sacerdotal de Anatot (Jr 1,1), con la que se enfrentó (Jr 11,21; 12,6). Pero ¿fue la reforma deuteronómica, que descalificaba los santuarios locales y a su personal, la causa de que Jeremías se enfrentara a su familia? Las cosas no están claras. Lo cierto es que el profeta se dio cuenta rápidamente de la superficialidad de una reforma impuesta por la autoridad. El pequeño grupo de reformadores convencidos tuvo que afrontar su fracaso y la vuelta a una situación tan mala como la de antes o peor.

II. SEGUNDA FASE: HASTA LA CAIDA DE JERUSALEN

1. La lucha por la supremacía en Oriente

Con la desaparición de los asirios de la escena política en 609, el problema de la supremacía en Oriente no queda resuelto. Varias fuerzas se afrontan, y ninguna de ellas tiene capacidad para imponer su dominio a las otras. Los medos quedan acantonados en la parte norte de Mesopotamia, y los enfrentamientos tendrán como protagonistas a egipcios y babilonios. La Crónica babilónica publicada por Wiseman (cf. Bibliografía) narra con objetividad los acontecimientos de estos años. Entre 606 y 605, egipcios y babilonios se enfrentan a orillas de Eufrates. Los babilonios habían establecido una serie de plazas fuertes que fueron atacadas y tomadas por los egipcios, como es el caso de Kimuhu. Los babilonios contraatacan y se apoderan de posiciones egipcias. La batalla decisiva tuvo lugar en Karkemis, en 605. Las tropas egipcias son derrotadas, y sólo algunos huyen a Hamat. Aunque la Crónica babilónica exagere diciendo que las tropas de Nabucodonosor no dejaron ni un solo egipcio con vida, lo cierto es que durante algún tiempo los babilonios controlarán completamente Siria-Palestina.

[1] Cf. H. Cazelles, *Historia política de Israel* (Madrid 1984) 182, con abundante bibliografía.

Nabucodonosor debe volver rápidamente a su tierra, ya que su padre acaba de morir, el 8 de agosto de 605. Una vez asumido el poder, vuelve a Siria para consolidar posiciones. Entre 603 y 602, Nabucodonosor está de nuevo en Siria-Palestina. Los filisteos apelan a Egipto, como lo afirma el papiro de Saqqara. Los egipcios se deciden a intervenir. El enfrentamiento entre ambos tiene lugar en 601, y el resultado es indeciso. Nabucodonosor, como lo reconoce su propia Crónica babilónica, se volvió a su país sin poder imponerse a los egipcios y, en consecuencia, con los pequeños Estados de Palestina en rebelión. El año siguiente, Babilonia recupera fuerzas y organiza sus tropas. En 599, Nabucodonosor envía parte de sus tropas junto con bandas de arameos, moabitas y edomitas (cf. 2 Re 24,2) como preludio a su intervención personal contra Jerusalén en 598. En otoño de ese año, los babilonios ponen cerco a Jerusalén y controlan realmente el conjunto de la región (cf. 2 Re 24,7 y Crónica babilónica, 5.º y 6.º años de Nabucodonosor).

2. *Judá entre dos aguas*

La situación geográfica de Judá y su modesta importancia desde el punto de vista político explican suficientemente que, durante los últimos años del siglo VII, Judá pase continuamente de las manos egipcias a las babilonias, y viceversa. Como desde tiempos de Ezequías en el siglo VIII, dos partidos se enfrentan en la corte de Jerusalén. Jeremías será uno de los defensores encarnizados de la sumisión a los babilonios, mientras que el partido proegipcio conseguirá arrastrar al país en su política antibabilónica hasta el desastre total. De 609 a 605, debido a la ventaja militar que el faraón Nekó consigue en Siria-Palestina, Jerusalén vive bajo el yugo egipcio. A la muerte de Josías en 609, la elección popular recae en Joacaz, que no era el hijo primogénito del rey muerto. Pero Nekó le convoca a Riblá, en Siria, donde tiene establecido su cuartel general, lo hace prisionero y lo envía a Egipto, donde muere (2 Re 23,30-35). El faraón impone como rey al hijo mayor de Josías, Elyaquim cambiándole el nombre por el de Yoyaquim, mostrando así su condición de vasallaje (2 Re 23,35). Pero la batalla de Karkemis, mencionada en el párrafo anterior, trastrueca una vez más todos los papeles, y Yoyaquim pasa a ser vasallo de Babilonia pagando un fuerte tributo. Así quedan las cosas hasta la indecisa batalla de 601, que Yoyaquim aprovecha para no pagar tributo a Nabucodonosor. Con la llegada de los babilonios ante Jerusalén en 598, la situación adquiere tintes dramáticos.

3. *La primera deportación*

Siguiendo los datos mencionados por la Crónica babilónica, las tropas de Nabucodonosor salieron hacia Siria-Palestina y cercaron «la ciudad de Judá» el año séptimo en el mes de Kislimu (18 de diciembre de 598 - 15 enero de 597). El dos de Addar (16 de marzo de 597), los babilonios se apoderaron de la ciudad. 2 Re 24,12 sitúa estos acontecimientos en el año octavo de Nabucodonosor, pero la Crónica babilónica y Jr 52,28 hablan del séptimo año de Nabucodonosor. Esta última fecha es la más probable.

Poco antes del cerco de Jerusalén, su rey, Yoyaquim, muere. Le sucede su hijo, de dieciocho años, Joaquín, que no llegará a reinar más que tres meses (2 Re 24,8). Vista la situación, lo único que podía hacer, si quería salvar lo que quedaba del reino, era rendirse a Nabucodonosor antes de que fuera demasiado tarde. La Crónica babilónica informa que el rey de Babilonia hizo prisionero al rey, puso en su lugar a otro de su gusto e impuso un pesado tributo que se llevó consigo a Babilonia. El libro de los Reyes 24,10-17 confirma estos datos, pero dando más detalles. Sobre todo, el texto bíblico habla de la deportación. Contrariamente a la costumbre asiria, Nabucodonosor no instala en Judá deportados de otras partes de su imperio. Se contenta con llevar cautivos a Babilonia, además de los tesoros que encuentra, al rey depuesto con su familia y sus servidores, así como a todos aquellos que, desde el punto de vista político y económico, podían representar una fuerza capaz de urdir rebeliones. Artesanos, políticos y sacerdotes parten hacia Babilonia; entre ellos, el sacerdote Ezequiel, futuro profeta. El número de exiliados varía según las fuentes. 2 Re 24,14: 10.000 deportados; 2 Re 24,16; 7.000 + 1.000; Jr 52,28: 3.023 judíos deportados.

El nuevo rey de Jerusalén, tío de Joaquín, se llamaba Mattanías. Nabucodonosor le cambió el nombre por Sedecías, mostrando así su situación de vasallo. En adelante, y hasta el derrumbamiento final, la comunidad judía está dividida en dos: los exiliados y los habitantes de Judá y Jerusalén.

La situación política es establece por lo que toca a la relación de fuerzas entre babilonios y egipcios. En la corte de Jerusalén se enfrentan dos partidos: los partidarios de la sumisión y los adeptos de la rebelión. Egipto, aunque impotente, continúa apoyando de lejos toda tentativa de rebelión de los pequeños Estados palestinos.

El nuevo rey, Sedecías, no descuella por la entereza de su personalidad. Sus lazos con Jeremías, por lo menos en los primeros momentos de su reinado, parecen sólidos; lo cual quiere decir que

su opción política era precisamente la de la sumisión a los babilonios, a quienes debía, entre otras cosas, el trono. El partido proegipcio, sin embargo, continúa sus intrigas. Para ello se apoya en dos pilares fundamentales. Por un lado, en la conciencia popular y de ciertos círculos de reflexión teológica que, partiendo de los acontecimientos del 701, proclaman y sienten una seguridad a toda prueba en la inviolabilidad de Jerusalén, debido a la presencia del Dios nacional en el templo de la capital (Jr 7; 26; 28; Ez 11,14-15). El segundo pilar de la rebelión está basado en la conspiración que toma cuerpo en 594/593 y en la que toman parte explícitamente Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón. Sus embajadores tienen una importante reunión en Jerusalén, y Jeremías recibe el encargo, de parte de su Dios, de presentarse ante aquella asamblea para exhortarlos a la sumisión (Jr 27). Sedecías se compromete cada vez más en la trama antibabilónica, apoyado por una fuerte corriente popular alimentada por profetas y sacerdotes de Jerusalén y de Babilonia (cf. Jr 27; 28; 29). La Crónica babilónica señala que Nabucodonosor se presentó en Siria-Palestina en 594/593. Sedecías tiene que implorar perdón para salvar el pellejo (Jr 51,59). En todo este tumulto el faraón Psammético no se mueve.

4. *El final*

El cambio de soberano en Egipto provocó sin duda una nueva ocasión de conspirar contra los babilonios. El nuevo faraón, Jofrá, demuestra un vivo interés por los asuntos de más allá de sus fronteras. Se trama una nueva conjura en la que participa Ammón (Jr 41,10; Ez 21,23ss). La reacción de los babilonios no se hace esperar. En enero de 588, Nabucodonosor vuelve a poner cerco a Jerusalén. La predicación de Jeremías no ha servido para nada. Incluso se le acusa de traidor (Jr 37,11ss), y Sedecías, a pesar de la pusilanimidad que le caracteriza, le saca del encierro en el que han metido al profeta los partidarios de la rebelión contra los babilonios (Jr 31,17-38,28).

El asedio fue interrumpido por la intervención de las tropas del faraón Jofrá (Jr 37,5-10). Pero el respiro fue de corta duración. Los egipcios se retiran, y el asedio se hace cada vez más insoportable. Las defensas de la ciudad ceden el día 9 del cuarto mes del año 11 de Sedecías; a fines de junio de 587, Sedecías con un grupo de soldados, huye hacia el este aprovechando el Cedrón. Pero son

alcanzados en la llanura de Jericó y conducidos a Riblá, donde Nabucodonosor había instalado su cuartel general. Los hijos de Sedecías son degollados en presencia de su padre, y éste, tras sacarle los ojos, es encadenado y conducido a Babilonia, donde muere. Un grupo importante de funcionarios de Judá son igualmente ajusticiados en Riblá (Jr 52,7-11; 2 Re 25,3-7).

Sin embargo, Jr 52,12 sitúa la llegada de Nebuzaradán, jefe de la guardia del rey babilonio a Jerusalén el diez del mes siguiente. No es fácil explicar esta dilación. El templo es incendiado, y las murallas derruidas.

Los babilonios decretan una nueva deportación. Jr 52,29 habla de 832 judíos deportados, cifra bastante más baja que la de 597. Es probable que en esta ocasión los ajusticiados hubieran sido más numerosos que en la primera toma de Jerusalén. Esta vez el botín fue total, aprovechando todo el metal existente en las diversas partes del templo, así como en sus elementos decorativos. Los utensilios fáciles de transportar fueron llevados intactos a Babilonia, mientras que el resto fue fragmentado para comodidad del transporte (Jr 52,17-27; 2 Re 25,13-17). Jerusalén tomada, las murallas destruidas, el templo y gran parte de las casas incendiadas, el rey en prisión y las estructuras estatales deshechas, con la flor y nata de la población en el exilio: ése fue el glorioso resultado de una rebelión sin sentido.

Los babilonios reorganizan el resto de la población y ponen al frente de la provincia a Godolías, nieto de Safán, del partido reformador, protector y amigo de Jeremías (2 Re 25,22). Nabucodonosor y Nebuzaradán, jefe de la guardia, estaban al corriente de la existencia de Jeremías y de sus opiniones, informados probablemente por los judíos desertores (2 Re 25,11; Jr 38,19). Nabucodonosor agradeció sus servicios al profeta dejándole libre de hacer lo que le viniera en gana y proporcionándole medios de subsistencia (39,11-14).

Sin embargo, los ammonitas, aliados de Jerusalén en la última conspiración, no cejaron en su empeño e incitaron a los últimos rebeldes a deshacerse de Godolías en un vano empeño de resistir a los babilonios (Jr 40). Las gentes que se habían unido a Jeremías tuvieron miedo y, a pesar de los consejos del profeta en sentido contrario, huyeron a Egipto por miedo a las represalias de los babilonios, obligando al profeta a acompañarles (2 Re 25,22-26; Jr 42 y 43).

No se sabe por qué motivos, pero Jr 52,30 menciona una última deportación: 745 judíos deportados en 582/581.

5. *Cuestiones abiertas*

a) La caída de Jerusalén.

La fecha exacta de la caída de Jerusalén plantea problemas. 2 Re 25,8 afirma que Nabucodonosor llegó a Jerusalén (y la tomó) el año 19 de su reinado, es decir, el 586 (cf. Jr 52,12). En cambio, según Jr 52,28-29, Nabucodonosor deportó a los judíos el año 18 de su reinado, es decir, el 587. Si se tienen en cuenta solamente estos datos, no hay argumentos decisivos ni en un sentido ni en otro. Ahora bien, los textos bíblicos afirman con toda claridad que Sedecías reinó 11 años (2 Re 24,18) y que el asedio de los babilonios duró hasta el año once de Sedecías (2 Re 25,2). Es evidente que el año once de Sedecías corresponde al décimo octavo de Nabucodonosor, confirmando de esta forma las fechas dadas por Jr 52,28-29.

b) La muerte de Yoyaquim.

Es presentada de forma distinta en los textos bíblicos. 2 Re 24,6 da a entender claramente que Yoyaquim murió tranquilamente en su cama, ya que la fórmula «acostarse con sus padres» es la usual del redactor para significar que la persona en cuestión murió de forma natural. Ahora bien, 2 Cr 36,6.7 da a entender que Yoyaquim fue deportado a Babilonia y, por tanto, que murió allí. Por otro lado, Jr 22,19 parece indicar que Yoyaquim fue dejado fuera de la ciudad sin sepultura. El texto del libro de las Crónicas parece confundir acontecimientos distintos, mientras que el oráculo de Jeremías es un anuncio de castigo, de realización evidentemente aleatoria, como sucede en otros oráculos proféticos. 2 Re 24,6 es el texto que más probablemente tiene razón.

6. *Orientaciones para el trabajo personal*

Un óstracon de Arad y varios de Lakiš descubiertos en las excavaciones de ambas ciudades pueden servir de punto de partida para un estudio personal de la geografía de la Šefelá, del sur de la montaña de Judá y del norte de Négueb. Los nombres de personas citados en esos óstraca ofrecen una imagen de la onomástica en la época de la caída de Jerusalén. La comparación de estas cartas con los textos bíblicos correspondientes ayudará a enraizar mejor estos últimos y a entender las relaciones entre la Escritura y algunas de las aportaciones de la arqueología. Para todo ello se pueden utilizar los textos de los óstraca y los comentarios de POA 49 y 50.

7. *Bibliografía*

Además de la bibliografía específica sobre la campaña de Senaquerib del 701 ya señalada, y de las diversas historias de Israel se pueden consul-

tar, sobre los asuntos del capítulo, V. P. Garelli / V. Nikiprowetzky, *El próximo Oriente asiático. Los imperios mesopotámicos. Israel* (Barcelona 1980); D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum* (Londres 1956); A. Malamat, *The last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem. An historical-chronological Study:* IEJ 18 (1968) 137-156; id., *The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom:* VTS 28 (Leiden 1975) 123-145.

III. LA INSTITUCION MONARQUICA

La instauración de la monarquía no coincide, ni mucho menos, con los comienzos de la historia de Israel. Su duración será relativamente breve, incluso dentro del marco temporal del Antiguo Testamento. A pesar de todo esto, la monarquía tendrá un papel decisivo durante su historia y después de su desaparición. Con variantes más o menos importantes, la institución monárquica se desarrolló, como funcion social y religiosa, de la misma forma en el reino de Israel y en el de Judá. Esto se debe esencialmente a que la monarquía en la historia de Israel es una institución calcada de los modelos que existían en aquella época en el Próximo Oriente. Lo específico de la monarquía en Israel y Judá habrá que buscarlo en el hecho de que la realeza no es concebida nunca como la mediación suprema y última entre el Dios nacional y el pueblo.

Con la caída de Jerusalén en 587 desaparecerá la monarquía de la historia de Israel. Los intentos de restauración a la vuelta del exilio y el episodio de la monarquía asmonea muestran palpablemente hasta qué punto la monarquía ya no podrá ser vivida en Israel más que en el plano de la esperanza escatológica.

1. Ritos de coronación

El texto bíblico no presenta un ritual preciso y riguroso de los ritos de coronación. La información sobre este punto hay que buscarla principalmente en dos relatos sobre acontecimientos históricos precisos. Se trata de la coronación de Salomón y de Joás de Judá (1 Re 1,11-40 y 2 Re 11). Algunos salmos reales ofrecen algunos datos complementarios.

El rito fundamental por el que se llega a ser rey es la unción (1 Re 1,39; 2 Re 9,6-10; 11,12). Aunque 2 Re 11 plantee problemas de crítica literaria, es más que probable que normalmente era un sacerdote el que derramaba el aceite en la cabeza del elegido. Este

rito simboliza la relación particular que el ungido tendrá en adelante con el Dios nacional. El aceite derramado sobre su cabeza le impregna como la fuerza y el espíritu de Dios le habitan en su función real. El rito era conocido en las monarquías de las ciudades-estado cananeas y en otros lugares del Próximo Oriente.

El segundo elemento del ritual consiste en la aclamación «Viva el rey» (1 Re 1,39; 2 Re 9,13; 11,13). El pueblo manifiesta con este grito su homenaje al elegido por la divinidad, al que ha recibido por la unción la capacidad necesaria para llevar a cabo su misión. No debe confundirse este elemento del ritual con una aceptación de tipo electivo por parte del pueblo. La monarquía es hereditaria, y la elección la realiza la divinidad al elegir una dinastia.

Otro elemento clave del rito de coronación es la procesión que lleva al ungido desde el templo, lugar normal de la unción, al palacio, lugar del trono (1 Re 1,35; 2 Re 11,19).

Un rito fundamental es la entronización (1 Re 1,35; 2,12; 2 Re 11,19). Se trata de la toma de posesión del símbolo de la realeza. El nuevo soberano se instala en el trono de su predecesor. Da la impresión de que, en el caso de asociación al trono, el rito de la unción y el de la entronización tienen lugar en momentos distintos. La unción tendría lugar en el momento de la asociación, mientras que la entronización se llevaría a cabo a la muerte del rey. El caso de Salomón parece claro desde este punto de vista.

Parte importante en el desarrollo del ritual parece ser el homenaje de los funcionarios del Estado al nuevo rey (1 Re 1,45), aunque quizá en este caso se trate de una particularidad debida a la asociación al trono (2, Re 9,13; 10,4-5).

R. de Vaux señala, como rito de coronación, la «imposición de las insignias». Pero sólo las menciona uno de los textos bíblicos (2 Re 11,12). Por otro lado, la crítica literaria reciente reconoce la mano de redactores sacerdotales posteriores que habrían traspuesto parte del rito de consagración del sacerdote a la unción y coronación de Joás. Queda como recurso el paralelismo con los rituales egipcios y mesopotámicos, en los que este elemento es fundamental.

Partiendo sobre todo de los salmos reales (Sal 2 y 110) y de otros indicios bíblicos, es probable que, durante la ceremonia, un profeta proclamase públicamente, tal vez después de efectuada la unción, la condición del nuevo soberano, su filiación divina, sus funciones.

2. *Funciones del rey*

El rey, en Israel y en Judá, era hijo de Dios. La profecía de Natán, carta magna de la dinastía davídica, así como los salmos 2 y 110 expresan las relaciones particulares entre Dios y el rey. En su calidad de hijo de Dios y mediador del pueblo ante la divinidad, el rey era el eje central del culto.

Los monarcas bíblicos no ejercieron normalmente funciones sacerdotales. Pero los sacerdotes dependían del rey. Por otro lado, la piedad del rey era considerada como fundamental para la buena marcha de la sociedad. La sabiduría y la justicia son dos virtudes fundamentales del soberano: sabiduría para discernir y gobernar con acierto, para administrar justicia y posibilitar la armonía social. Estas dos virtudes tienen su origen en la divinidad. El salmo 72 e Is 11,1-9 son testimonios claros.

El rey era el jefe supremo del ejército, la cabeza visible de la fuerza que la divinidad ponía al servicio de su pueblo en sus enfrentamientos con los otros pueblos. Tarea suya era cuidar la seguridad de sus súbditos. El rey era el lugarteniente de la divinidad.

Todas estas funciones tenían como objetivo principal la promoción integral de la propiedad del país y del pueblo. La imagen del pastor y la del padre se utilizaban corrientemente en este sentido.

El lenguaje empleado en los textos referentes a la ideología real parece excesivo si se compara con la realidad de la monarquía. No hay que olvidar que se trata de un lenguaje litúrgico y cortesano que sirve para reflejar el ideal, la teoría de la institución. En Israel, la crítica profética de la monarquía fue tan dura que el desfase entre realidad e ideal apareció constantemente en toda su crudeza.

3. *Mesianismo*

Mesías es la transcripción del hebreo *masiaḥ*, que quiere decir «ungido». Todo rey es un mesías. La institución monárquica y, sobre todo, las funciones del rey y el lenguaje que se utilizaba para explicitarlas se prestaban a expresar y vivir los ideales y esperanzas del pueblo. Con el fracaso y desaparición histórica de la monarquía en 587 (para algunos autores, ya antes), las funciones del rey y el lenguaje que las acompañaba servirían para expresar la esperanza del pueblo, pero ahora ya sólo en el plano supranatural. Así, los viejos textos de la ideología real (salmos 2; 110; 72; Is 9,1-6; 11,1-9) sirvieron para expresar la esperanza del pueblo en un monarca

que, gracias a la intervención especial de Dios, realizaría por fin, una vez por todas, el ideal de vida y de prosperidad que la ideología real había elaborado. El mesianismo, pues, en sentido estricto, es el ideal monárquico elevado al plano sobrenatural. No se debe confundir el mesianismo en sentido estricto con las otras figuras de la esperanza que fueron naciendo en la historia de Israel como fruto de la transferencia de las diversas funciones institucionales (sacerdocio, profetismo) al plano sobrenatural.

4. *Bibliografía*

J. de Fraine, *L'aspect realigieux de la monarchie israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes Mésopotamiens* (Roma 1954): obra clásica y amplia cuyas líneas generales siguen en vigor; R. de Vaux, *Las instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) especialmente pp. 138-232: buen resumen del conjunto de los aspectos de la monarquía; A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung* (Berlín 1967): instrumento de trabajo clásico, aunque algunas de sus posiciones son puestas en tela de juicio por la crítica reciente; del mismo autor, pero en forma de artículo resumido, en E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I (Madrid 1978) art. *MLK (Rey)* 1237-1252; H. Cazelles, *Royauté sacrale et la Bible,* en DBS (París 1984): artículo que sitúa la monarquía de Israel en el ámbito cultural del antiguo Oriente, rico y denso con una bibliografía muy abundante. Sobre la monarquía en Mesopotamia se puede ver M. J. Seux, *Königtum,* en *Reallexikon der Assyriologie* VI (Berlín-Nueva York 1980-1983) 140-172.

IV. LA RELIGION DURANTE LA EPOCA DE LA MONARQUIA

1. *Entorno religioso de Israel*

Se trata únicamente de presentar unas pinceladas de las religiones de los vecinos más o menos próximos de Israel. Por todo lo dicho en la introducción, la comparación de la religión de Israel con las de su entorno es tan necesaria como prudente debe de ser su tratamiento.

a) Babilonia.

Entre los muchos aspectos de la religión babilónica en sus distintas etapas debe mencionarse la fiesta del Año Nuevo. No se

conserva más que el ritual de los primeros días de dicha festividad, que en la ciudad de Babilonia duraba más de diez días. Pero esta documentación fragmentaria permite descubrir el sentido y la función de las ceremonias. La religión babilónica se centraba en el mantenimiento del cosmos (el orden de la creación), frente a las fuerzas destructoras que amenazaban continuamente la vida y la armonía de la creación (las fuerzas del caos).

La creación, el cosmos, era fruto de la lucha original del dios Marduk contra la diosa Tiamat. El ritual fundamental de la fiesta de Año Nuevo consistía en la reproducción ritual de este acontecimiento mítico, renovando así las fuerzas de la creación y asegurando para el año que comenzaba las posibilidades de estabilidad del cosmos, es decir, la vida de hombres y dioses. El poema de la creación conocido por el nombre de *Enuma Elis* (primeras palabras del texto) («cuando en lo alto») era recitado íntegramente por lo menos una vez, la noche del día cuarto, en el transcurso de las ceremonias. En el conjunto de ritos, denso y complicado, la participación del rey era esencial. Además de rehacer el mito original, la fiesta contenía un ceremonial particular en el que el rey era humillado, desposeído de sus insignias reales, puesto de rodillas y abofeteado; luego, tras confesar su inocencia, recuperaba su poder. A partir de entonces, el cosmos y la vida social podían empezar una nueva etapa durante el año que comenzaba.

Evidentemente, Marduk ocupaba en estos ritos el puesto clave en el panteón babilónico. Su figura se encuentra tras los ataques virulentos contra los ídolos en los textos del Déutero-Isaías, en los momentos en que el profeta trata de mostrar a los judíos deportados a Babilonia el poder del Dios de Israel.

Esta fiesta de Año Nuevo ha servido de referencia y modelo para una hipotética fiesta del Año Nuevo en la religión de Israel. Es posible que tal fiesta existiese, pero no hay datos suficientes para afirmarlo.

En el mundo asirio-babilonio, el dios Tamuz, con características marcadas de dios de la fertilidad, que más tarde se transformará en el Adonis griego, ocupaba un lugar bastante relevante. Su presencia es inequívoca en la religión popular israelita en tiempos de Ezequiel (Ez 8,14; cf. Is 17,10-11).

b) Egipto

La complejidad de la religión egipcia es todavía mayor que la babilónica. Uno de los aspectos claves de esta religión coincide con

un elemento fundamental de la babilónica: el mantenimiento del cosmos contra el caos. El egipcio se siente continuamente amenazado por las fuerzas destructoras, y una de sus preocupaciones esenciales consistirá en mantener a toda costa el equilibrio salvador. Para ello tiene que dar culto a las innumerables divinidades que se van amontonando en su panteón, cada vez más complejo. Una de las características de la religión egipcia fue precisamente la aceptación de múltiples divinidades y de sus representaciones de orígenes diversos en una especie de síntesis que parece contradictoria al hombre moderno, pero que la mentalidad egipcia sitúa más bien en un plano de complementariedad.

De la inmensa variedad y riqueza de la religión egipcia conviene señalar dos aspectos importantes dentro de una perspectiva bíblica. En primer lugar, la teología de la creación tal y como se encuentra en el llamado *Texto de la teología menfita.* En este documento, el dios demiurgo Atón se convierte en el dios artesano Ptah, el cual concibe los demás seres gracias a su pensamiento y los hace existir al pronunciar su nombre. Otra tradición interesante sobre la creación es la de Esna. Aunque el templo que se conoce actualmente sea muy reciente, la tradición del dios Knum, representado con cabeza de macho cabrío, le configura como dios alfarero que crea en su torno a hombres y dioses.

Otro elemento que ha provocado una intensa curiosidad es la famosa reforma religiosa de Amenofis IV (Akenatón) (1372-1354). Para muchos, este faraón instauró el monoteísmo en Egipto promoviendo la adoración exclusiva del disco solar, Atón. Sin embargo, aun dejando de lado el hecho de que su reforma duró lo que la vida del rey, no parece que debamos hablar de monoteísmo, sino más bien de monolatría, la cual no impide que el fiel, adorando a una sola divinidad, imagine la existencia de otras divinidades. De todos modos, los contactos entre el célebre himno de Akenatón al dios solar y el salmo 104 de la Biblia son evidentes. Lo más probable es que no haya dependencia literaria, sino un simple empleo de motivos comunes en ese tipo de himnos.

La vida después de la muerte y los distintos ritos funerarios ocupan en Egipto un puesto tan importante como el mantenimiento del cosmos frente al caos. Pero este aspecto parece no haber ejercido ninguna influencia en la religión de Israel.

c) Canaán.

Si se dejan de lado los textos bíblicos, la religión de Canaán es conocido principalmente por los documentos de Ugarit, ciudad

situada en el norte de la costa siria y que desapareció a mediados del siglo XII a. C. como consecuencia de la invasión de los pueblos del mar. Las excavaciones, iniciadas en 1929, continúan todavía ofreciendo nuevos datos. Se trata de una población en gran parte semita occidental cuya lengua tiene un estrecho parentesco con el hebreo bíblico.

Desde el punto de vista de la historia de la religión de Israel, los documentos encontrados en Ugarit merecen suma atención, ya que entre ellos se encuentra un buen número de mitos y leyendas que permiten comprender mejor el trasfondo religioso en que se sitúa la Biblia. Una de las divinidades contra la que los profetas lucharon frecuentemente es Baal, y este dios ocupa un lugar preeminente en los textos de Ugarit.

En teoría, el primer lugar del panteón de Ugarit lo ocupa El, dios supremo, El, además de ser el nombre del jefe del panteón de Ugarit, es el término base con que se designa la divinidad en todas las lenguas semíticas. Los textos míticos y religiosos de Ugarit descubiertos hasta el momento provienen de la última fase de la vida de la ciudad y reflejan el estado del pensamiento religioso y las prácticas de esa época. En estos textos, el dios que ocupa de hecho el primer puesto en el sistema religioso y en la práctica de Ugarit es Baal, a pesar de la preeminencia teórica de El. Probablemente, Baal es una importación relativamente tardía en Ugarit, ya que recibe el apelativo de «hijo de Dagón», divinidad semita muy antigua, conocida en Mari y Ebla entre otros lugares. La mayor parte de los otros dioses del panteón ugarítico son llamados, por el contrario, «hijos de El».

Es llamativa la presencia de El y Baal en la Biblia. Ello permite deducir su preeminencia en la religión de Canaán en épocas diferentes. En los textos pertenecientes a los ciclos patriarcales no aparece para nada Baal, mientras que las denominaciones de los santuarios y las apelaciones utilizadas por esos textos para designar la divinidad se sitúan claramente en el ámbito de El (El-Berit; El Sadai; El-Olam; Betel; Penuel, etc.). Sin pretender fechar los textos patriarcales, las tradiciones de que parten se sitúan en una época en la que El ocupaba todavía el poder teórico y real en la religión de Ugarit. Por el contrario, en el período monárquico israelita las menciones y huellas de El son raras y pertenecen a un fondo cultural sin vigencia social, mientras que la presencia de Baal es masiva. Esto demuestra hasta qué punto la importancia de Baal manifestada en los textos de Ugarit continuó vigente a pesar

de la desaparición de la ciudad, y prueba además que la religión de Ugarit no se reducía a dicho lugar.

La religión que revelan los textos de Ugarit es de tipo agrario, y su eje principal es la fecundidad. Contrariamente a Mesopotamia o a Egipto, donde el regadío organizado o las crecidas del Nilo aportaban el agua indispensable para fecundar la tierra independientemente de la lluvia, en la zona siro-cananea la fertilidad de la tierra dependía totalmente de la lluvia.

Dos mitos del ciclo de Balu merecen ser señalados. En primer lugar, el que lleva por título *Balu y Motu.* Se trata de un mito que tiene por tema la desaparición anual del dios de la fertilidad y su reaparición restauradora de la vida. Balu acepta entrar en las fauces de Motu, personificación de la muerte, como su nombre indica (raíz *mot* en semítico). Antes de caer en las fauces de Motu, el dios Balu fecunda una ternera, símbolo de su poder y probablemente garantía para el futuro. La desaparición de Balu provoca la consternación entre los dioses, los cuales se dan cuenta de la catástrofe que, en ausencia de Balu, se avecina para la fecundidad en general. La diosa Anat, diosa guerrera hermana de Balu y en ocasiones compañera sexual del dios desaparecido, organiza una expedición guiada por una diosa solar hasta dar con el cuerpo de Balu, que vuelve a la vida tras ser arrancado de las garras de Motu. El contento de los dioses es indescriptible, la lluvia vuelve a la tierra y la fecundidad queda asegurada.

Parece seguro que este texto representa el mito del ciclo de las estaciones, con la desaparición de la fertilidad en el otoño y su reaparición en primavera. El hecho de que todos los textos hayan sido encontrados en el templo de Balu de Ugarit da a entender que el santuario era su lugar de vida natural *(Stiz im Leben)* con utilización probablemente cultual.

El mito de Balu y Yammu trata otro tema significativo. Yammu es la personificación del mar. El problema de la lucha entre ambos dioses es el del poder entre el caos y el cosmos. Tras una fuerte resistencia por parte de dioses importantes, como la «compañera» del dios supremo El, Balu acaba por ser aceptado como soberano de los dioses y, por tanto, de los hombres.

Otro mito importante es el de la construcción del palacio de Balu. El dios de la fertilidad exige que se le construya un palacio como corresponde a su rango. Tras muchos avatares lo consigue. No hay que olvidar que el templo terrestre es la réplica del palacio celeste. Uno de los puntos más interesantes de este mito es precisamente la insistencia de uno de los dioses arquitectos, que ha cons-

truido el palacio de Balu, para que éste acepte que su palacio tenga ventanas. El dato puede parecer extravagante, pero se trata solamente del símbolo de las aberturas celestes para que la lluvia llegue a los hombres. Al aceptar las ventanas, Balu acepta su papel en la fertilidad de la tierra.

Estos textos míticos de Ugarit y otros del mismo tipo han dado una imagen relativamente rica de la religión cananea, con su característica esencial de religión agraria y de fertilidad. No es de extrañar que los israelitas se vieran «tentados» por una religión que respondía al contexto geográfico de la región. De hecho, la principal preocupación de la religión cananea, tal como la revelan los textos de Ugarit, es la de conservar y desarrollar la vida. El culto, del que no tenemos una idea completa, está esencialmente orientado a ofrecer al fiel el contacto con la divinidad que le procure la fuerza necesaria para el mantenimiento y desarrollo de la vida. No está definitivamente probada la existencia de «prostitución sagrada»; pero, en caso de que hubiera existido, su finalidad aparece clara: rehacer en un lugar y en un tiempo sagrados el acto fecundante tipo, el acto sexual, con una persona que pertenece al mundo de lo sagrado. Por este medio o únicamente por la recitación del mito de Balu en el marco de la liturgia, el fiel pretendía asegurar la fecundidad, la vida de la tierra, de los animales y la suya propia.

De los pueblos vecinos de Israel, los filisteos han dejado pocas huellas. Por los textos bíblicos sabemos que Dagón, la antigua divinidad semítica, ocupaba un lugar importante, como lo muestra la historia de Sansón, y que en Eqrón había un templo dedicado a Baal Zebub, al que se atribuían poderes de curación de enfermedades (2 Re 1).

Los ammonitas adoraban a Milkom, nombre que trasluce la raíz semita *mlk* = rey. De los moabitas tenemos algunos datos más gracias a la estela de Mesá, en la que Kemóš, divinidad nacional, ocupa un lugar preeminente.

Un último dato conviene señalar, aunque sea de pasada. Las «montañas» de Canaán eran, desde mucho antes de la llegada de los israelitas, centros religiosos y cultuales de diversa importancia. Algunas de ellas, como el Carmelo, el Ebal y el Garizim, fueron «recuperadas» en parte y en algunas épocas por las tradiciones religiosas de Israel.

2. La religión y la dinastía davídica

En la época monárquica, que comienza con Saúl y se consolida con David y Salomón, Israel continuará teniendo una religión sin imágenes, contrariamente a lo que sucedía en los pueblos vecinos, en los que no sólo los dioses, sino también los reyes eran representados en estelas e imágenes. La institución monárquica es del mismo tipo que la que existía en los pueblos vecinos (cf. c. IV, I, 1). La dinastía reinante, sobre todo a partir de David y de la profecía de Natán (2 Sm 7,1-17), se presenta como elegida y protegida por el Dios nacional. El rey es el hijo adoptivo de la divinidad, su lugarteniente en la tierra, responsable de la vida y el bienestar del pueblo al frente del cual se ha colocado Dios. Se encarga de la guerra al frente de un ejército más o menos permanente. Ya no es el Dios nacional el que hace sus guerras en beneficio del pueblo, sino el rey, quien, en nombre del Dios nacional y con su ayuda, guerrea para salvar a su pueblo.

En Jerusalén, David planea la construcción de un nuevo templo en honor del Dios nacional, protector de su dinastía. Su hijo Salomón es el que llevará a cabo estos proyectos de acuerdo con la mentalidad de la época, según la cual los representantes de la nueva dinastía «mostraban su agradecimiento» al Dios nacional protector construyendo o renovando templos en su honor.

David instalará el arca en Jerusalén, dando así a la capital y al templo un carácter nacional y religioso indiscutible. El santuario de Jerusalén será «santuario real», santuario de la «ciudad de David», como más tarde, a partir de la muerte de Salomón y de la creación del reino del norte, los templos de Betel y Dan adquirirán el carácter de «santuarios reales».

En esta religión real, que se instala poco a poco en Israel y que se diferencia poco en sus instituciones y funcionamiento de las religiones reales de los pueblos vecinos, el rey es el patrón del culto y del clero. Nombra a los sacerdotes y controla las familias sacerdotales encargadas de asegurar el buen funcionamiento del culto. A él corresponde igualmente proporcionar una parte importante de las ofrendas presentadas en el santuario. Obras y reformas del santuario se realizan bajo su control y necesitan su visto bueno.

Sin embargo, la religión de Israel no se identificó nunca con su religión real. Independientemente de los problemas críticos de los textos que hablan de la sucesión al trono de David, se debe admitir, como mínimo, que los textos más antiguos de esta obra literaria se distancian de manera significativa de la religión real. Esta distan-

cia crítica frente a la religión real, que se encuentra con más o menos fuerza en toda la historia de Israel, es una de las características claves de su religión.

3. *Los profetas*

Una de las manifestaciones fundamentales de la distancia crítica de la religión de Israel frente a la religión real se concentra en el profetismo bíblico. Una vez más hay que tener en cuenta que el profetismo no es exclusivo de Israel, pero del interior del fenómeno profético general surgió en Israel un tipo de profetismo propio de Israel, único.

No se trata aquí de presentar la actuación particular del profetismo bíblico. Solamente se sugerirán algunos elementos de la aportación de los profetas a la religión de Israel.

La acción de los profetas de Israel se desarrolló en dos direcciones fundamentales. En primer lugar, los profetas fueron la conciencia crítica de Israel. Sus oráculos e intervenciones contra personas, y más comúnmente contra la sociedad, abordaban todos los aspectos de la vida social y religiosa. Partiendo siempre, implícita o explícitamente, de la acción de Dios en la historia del pueblo, el profeta denuncia la respuesta defectuosa del pueblo, de los gobernantes, del rey, de las instituciones, a la iniciativa de Dios, que busca constantemente la comunión con su pueblo. La justicia social, la política, el culto, las concepciones religiosas: todo es objeto de la palabra profética. En todas sus actuaciones, los profetas, cada uno a su manera y desde el lugar y el momento en que se encuentra, desvelan la inadecuación entre el comportamiento del pueblo y de sus miembros y las exigencias de la comunión con el Dios de Israel, origen y vida de su pueblo.

La crítica profética contiene en su esencia misma otra dimensión fundamental. El profeta es el hombre que más y mejor encarna la esperanza de Israel. El enraizamiento en el pasado le capacita, como mensajero y portavoz de su Dios, para transmitir al pueblo la palabra que le empuje a la conversión, abriendo así la esperanza y la realidad del porvenir.

Los profetas, que fueron acogidos por la comunidad de fe de Israel como auténticos representantes de su Dios, constituyen una mediación religiosa que, aun proviniendo en algunos casos del profetismo institucionalizado, desbordan toda institución. En su

ministerio, el profeta actúa con total independencia. No está sometido a ninguna otra instancia. La comunidad será la que haga el discernimiento.

Esta situación y estas características del profetismo bíblico explican que el profetismo haya sido el elemento clave que impidió la asimilación de la religión de Israel a la religión real o al culto. En efecto, las dos instituciones claves de la sociedad, poder monárquico y culto, serán puestas en tela de juicio por los profetas no solamente en cuanto a su funcionamiento, sino en cuanto a su posición y papel en la religión de Israel.

El profeta recuerda vigorosa y constantemente que el rey no es la fuente de la legitimidad y de la vida social y religiosa, que la razón de ser y existir de Israel se encuentra en la acción de Dios en favor de su pueblo en la historia y que, por ello, el rey está sometido a una realidad anterior que le supera. Además las críticas vehementes de los profetas al culto y al sacerdocio muestran claramente que el culto no ocupa el primer puesto en la jerarquía de medios para establecer la relación con Dios. Sin respuesta ética, el culto no tiene razón ser.

Este desplazamiento teológico de las dos instituciones fundamentales de la sociedad constituye uno de los elementos esenciales de la religión de Israel. Desde este punto de vista, el profetismo representa una de las dimensiones más específicas de Israel frente a las religiones de los otros pueblos.

No hay que olvidar, por último, que los profetas crearon «escuela» y que, por ellas y en ellas, fueron madurando los textos y las teologías que constituyen una gran parte del texto bíblico.

4. *La religión popular*

Se debe mencionar brevemente un aspecto olvidado frecuentemente al hablar de la religión de Israel. Esta no se redujo en la práctica a su expresión bíblica. Otras fuentes, principalmente la arqueología, aportan datos interesantes al respecto.

Por lo que se refiere a los lugares de culto, se olvida frecuentemente no sólo que la importancia del santuario de Jerusalén fue consolidándose progresivamente y que otros santuarios venerables funcionaron normalmente durante la época monárquica hasta la reforma de Josías y, tras este intervalo, hasta la destrucción de Jerusalén. Diversas excavaciones han demostrado la existencia de santuarios construidos para uso de los habitantes de ciudades o

fortificaciones de la época monárquica. Baste citar el caso del fortín de Arad o el de Kuntillat Ajrud. Las mismas excavaciones han sacado a luz un gran número de estatuillas, generalmente en barro cocido, que representan diversas divinidades, sobre todo diosas de la fertilidad.

Algunas de las inscripciones encontradas recientemente en Jirbet el Qom o en Kuntillat Ajrud han planteado el problema de la «asĕrá de Yhwh» considerada por buen número de autores como la «pareja» de Yahvé. En cualquier caso, el monoteísmo de Israel no fue sin duda tan puro a nivel popular como se piensa generalmente.

Nuestras dudas sobre la «pureza» de la religión popular aumentan al echar una ojeada a los textos proféticos. Las críticas contra el sincretismo, las creencias y prácticas no israelitas ocupan un papel primordial en el ministerio de los profetas. En el reino del norte la religión cananea supuso un grave peligro para Israel. Pruebas de ello son la actuación de Elías y Eliseo y los textos de Oseas.

El peligro fue quizá menor en Judá durante algún tiempo por lo que toca a Baal. Pero los libros de Sofonías, Jeremías y Ezequiel atestiguan con crudeza que Baal y las religiones astrales de moda, de origen asirio o mesopotámico, habían echado raíces en Judá (Sof 1,5; 2 Re 21,3-5.21-22; Jr 8,2; 19,13; 44,17-19).

Diversos textos bíblicos apuntan nítidamente a prácticas divinatorias no muy acordes con la religión de Israel, y los sacrificios humanos siguieron teniendo vigencia, por lo menos en algunas circunstancias dramáticas (2 Re 16,3; Jr 7,31).

5. *El Deuteronomio y la reforma de Josías*

El reinado de Josías (640-609) es uno de los más interesantes, desde el punto de vista político y religioso, de la historia de Israel. Las circunstancias históricas (derrumbamiento del poder asirio y preludio del poder babilónico) permiten al dinámico rey intentar una reforma religiosa y política que reunifique el pueblo dándole cohesión y conciencia religiosa y social.

Uno de los elementos claves de esta reforma fue sin duda el «libro de la Ley» encontrado en el templo de Jerusalén. La obra, procedente del reino del norte, fue escrita a partir de la experiencia del desastre de Israel. Las reflexiones teológicas e históricas, cuyo núcleo central se convertirá en el Deuteronomio, se basan en la

unidad de santuario, identificado en el libro de los Reyes con el de Jerusalén, en la unidad del pueblo, de la tierra y del Dios de Israel.

El monoteísmo y el centralismo cultual se afirman de forma militante, prueba de la necesidad de tal insistencia. Pero la estrategia literaria y teológica de la obra consiste en poner todo el libro en boca de Moisés, dando así un valor fundacional a unas reflexiones cuya primera redacción debe situarse alrededor del 700. El Deuteronomio, al presentar a Moisés como autor de la obra, puede subrayar otro elemento clave de su teología: la Ley. Es evidente que colecciones legislativas, decálogos y otros compendios jurídicos existían en Israel desde hacía tiempo. Además, estas tradiciones y textos legislativos, expresión de la voluntad del Dios de Israel, desempeñaron un papel relevante y difícil de precisar en la historia de Israel antes del Deuteronomio. Pero esta obra concede una importancia capital a los «decretos, leyes y costumbres» que Dios dio a Moisés y que ciertos textos engloban bajo la denominación más amplia de «la Ley».

Josías dio valor civil y oficial a este «libro de la Ley». Es el primer caso conocido en la historia de Israel en el que un texto se convierte en norma suprema a la que el mismo rey está sometido y en la que enraíza su legitimidad.

La reforma de Josías duró lo que el rey, hasta 609. Pero el Deuteronomio hizo escuela, y gran parte de los textos del Antiguo Testamento recibieron su redacción definitiva de manos de lo que, de forma vaga, se llama la escuela «deuteronomista». Será necesario el exilio y la restauración posterior para que algunos de los elementos claves del Deuteronomio y de su escuela sean integrados definitivamente en la fe de Israel: unicidad de santuario y primacía absoluta de la Ley. Por el contrario, la teología del Deuteronomio, según la cual las relaciones entre Israel y Dios eran representadas como relaciones de alianza (con derechos y deberes recíprocos), deberá ser revisada profundamente por los teólogos sacerdotales del exilio. Como muestran claramente Jeremías y Ezequiel, esa teología llevaba necesariamente a un callejón sin salida, ya que suponía que el israelita era capaz de «responder» a las exigencias de Dios.

El Deuteronomio, enraizado en antiguas tradiciones teológicas e históricas del reino del norte y presentado en Judá como síntesis teológica del momento, será uno de los libros que más influencia tengan en la teología y, sobre todo, en la piedad del judaísmo posterior al exilio.

6. *El sacerdocio*

a) El sacerdocio durante la monarquía.

La clase sacerdotal no existía en los clanes de la época patriarcal. El padre de familia realizaba las funciones sacerdotales, reducidas casi exclusivamente a algunos sacrificios. Los clanes de los patriarcas bíblicos eran seminómadas, y su actividad principal consistía en la cría de ganado menor. No tenían santuarios propios, ni por ello, necesidad de personal especializado para su servicio. Sin embargo, en su continuo transhumar visitaban los santuarios de los sedentarios. El sacrificio pascual de primavera, realizado por el padre de familia, es el mejor ejemplo de la actividad sacerdotal primitiva.

A medida que los israelitas se van sedentarizando al instalarse en Canaán, van a aparecer diversos oficios. El culto israelita se enraíza en las prácticas cananeas. Los santuarios necesitan personal permanente para su servicio. Poco a poco se convertirán en especialistas del culto local.

En los comienzos de la época monárquica existían varios santuarios que los textos bíblicos mencionan a menudo, como Silo, Nob y otros. La institución de la monarquía representa un momento decisivo en la evolución del sacerdocio. El papel de Samuel en los comienzos de la monarquía es importante, pero no se sabe bien si actúa como sacerdote, como juez o como profeta. En cambio, dos sacerdotes tendrán una importancia decisiva en los momentos difíciles de la sucesión al trono de David. Ajimélek, del santuario de Nob, había ayudado a David en sus conflictos con Saúl. Su hijo Abiatar se convertirá en uno de los sacerdotes de la corte de David. Entonces aparece otro sacerdote: Sadoq. Sus orígenes son oscuros. En los momentos cruciales de la elección del sucesor de David, Abiatar elige el partido de Adonías, mientras que Sadoq se pone de parte del que saldrá vencedor: Salomón. Abiatar es relegado a Anatot. Sadoq y su familia serán los dueños del nuevo templo de Jerusalén.

Aunque algunas veces el rey de Jerusalén ejerciera funciones sacerdotales, más que sacerdote era el patrón de los sacerdotes. El los nombraba y de él dependían. Antes del exilio no tuvieron gran influencia en los asuntos políticos del país. No obstante, en el episodio de la usurpadora Atalía, el sacerdote Yehoyadá representará un papel decisivo para reinstalar en el trono la dinastía de David en la persona de Joás (2 Re 11). A pesar de la importancia

creciente del templo de Jerusalén en el reino de Judá, siguieron funcionando normalmente otros santuarios locales con su propio sacerdocio.

En el reino del norte las cosas siguieron un curso diferente. Al separarse de la dinastía de David, Jeroboam I eleva a la categoría de santuarios reales los templos de Betel y Dan. Estos santuarios tenían su propio clero desde hacía mucho tiempo, y el de Dan era, sin duda, un sacerdocio levita.

La separación entre el sacerdocio de Jerusalén y el de los santuarios locales aumentaba paulatinamente. El de Jerusalén adquiría cada día más importancia y tendía a considerar a los demás como sacerdotes de segunda clase. La reforma de Josías, basada fundamentalmente en el Deuteronomio, trajo consigo la centralización del culto en Jerusalén. En principio, todos los servidores de los santuarios locales podían ejercer sus funciones en el santuario central de Jerusalén y recibir retribución por sus servicios. Parece claro, sin embargo, que el clero de Jerusalén se opuso con todas sus fuerzas, considerando que esta integración constituía una amenaza grave para su monopolio cultual y su nivel de vida. Algunos textos del libro de los Números y otros de los capítulos 40-48 de Ezequiel reflejan esta situación: los sacerdotes de los santuarios locales se convierten en servidores de los sacerdotes de Jerusalén.

b) Funciones sacerdotales.

El sacerdocio en Israel, como en los otros pueblos de la antigüedad, era hereditario. Las funciones sacerdotales exigían un saber y una técnica que se transmitían de padres a hijos.

Los israelitas iban al santuario para «consultar al Señor». El sacerdote, por medio del efod y de los urim y tummim, consultaba al Señor. No se conoce muy bien el funcionamiento de estos objetos, aunque en algunos casos aparece bastante claro (1 Sm 14). Los profetas asumirán cada vez más el papel de consultar al Señor.

La segunda función esencial del sacerdote era la instrucción. El mundo de lo sagrado y lo profano, de lo puro y de lo impuro en el ámbito cultual y en el de la vida en general eran objeto de su enseñanza. La fuente de estas instrucciones era la costumbre, la tradición, el pasado.

La tercera función relacionaba al sacerdote con el altar y con la sangre. El era el encargado de manipular la sangre de los sacrificios, aunque el sacrificador pudiese ser otro. Con el tiempo, esta función revestirá una importancia creciente. En la época de la

monarquía, estas dos últimas funciones son las principales del sacerdocio.

No había sacerdocio femenino en Israel.

c) Cuestiones abiertas.

Uno de los problemas relativos al sacerdocio en Israel que queda todavía por aclarar es el origen de los levitas, su relación con la tribu de Leví y su evolución histórica.

La opinión más extendida piensa que originariamente no existió una tribu de Leví, sino que ésta se habría construido de forma ficticia partiendo de la existencia de grupos de personas que ya desde la época del desierto se habrían especializado poco a poco en los asuntos cultuales. Lo cierto es que, ya en la época de los jueces, parece preferirse un levita para ocuparse del culto que otro cualquiera, pudiendo unos y otros ejercer funciones cultuales. Los levitas parecen originarios del sur, pero incluso allá tienen el estatuto social de *ger*, emigrado (el capítulo 17 del libro de los Jueces presenta las principales características de los levitas de la época). Por otro lado, la relación de Moisés con los levitas tiene visos de probabilidad (cf. 18 y Ex 2,1 entre otros). Resulta difícil trazar la evolución de los levitas. A partir del exilio, las familias de Sadoq y Aarón se apropiaron de los mejores cargos en el templo de Jerusalén; los levitas, que algunos identifican con los sacerdotes de los santuarios locales desaparecidos en la reforma de Josías, ocuparon tan sólo los puestos de segundo orden.

Otro problema aún sin solucionar es el de los orígenes, papel y evolución de dos personajes claves en la historia del sacerdocio israelita: Sadoq y Aarón.

7. *El templo*

El templo de Jerusalén es el más reciente de los santuarios israelitas anteriores al exilio. La historia de los lugares del culto de los israelitas es paralela a la de la instalación de los hebreos en Canaán. Por otro lado, esta historia está íntimamente unida a la del arca. Antes de su llegada a la tierra prometida, el arca se guardaba, según parece, bajo una tienda. Desde que la sedentarización se consolidó, la tienda fue reemplazada por el santuario de Silo.

En los reinados de David y Salomón tiene lugar un cambio

decisivo en la historia de los lugares de culto israelitas. Al cabo de muchas peripecias, David consigue ser proclamado rey del conjunto de las tribus. Con sus propios mercenarios conquista Jerusalén, que se encontraba fuera del territorio de las tribus del norte y del sur. Jerusalén se convierte luego en capital de los reinos del norte y del sur. Su elección como centro administrativo y político era muy oportuna, ya que nadie, salvo el rey, podía tener pretensiones sobre ella. Jerusalén era propiedad del soberano, ciudad real.

El arca era el símbolo de la presencia del Señor en medio de su pueblo y el único lazo real entre las diversas tribus. David hace venir el arca a Jerusalén (2 Sm 6). Así se hace inevitable cierto centralismo religioso. David compra un terreno y construye en él un altar (2 Sm 24). Salomón construirá en ese lugar el nuevo templo de Jerusalén. El poder de David y de Salomón se consolidará con estas realizaciones.

Como todos los reyes de la antigüedad, el rey de Jerusalén, fundador de la dinastía, debía construir un templo al Dios nacional. David no pudo hacerlo, y su hijo Salomón llevó a cabo la obra. El plano de este santuario es muy semejante al de los santuarios descubiertos por los arqueólogos en Siria-Palestina. Se trata de una construcción rectangular, orientada de este a oeste en el caso del de Jerusalén. Su entrada principal se encuentra al este. Estaba compuesto de tres partes principales: un gran patio al aire libre, una sala cultual, llamada más tarde «el santo», y el *debir* o «santísimo», donde reposaba el arca.

El templo de Jerusalén era un santuario real, templo nacional. El rey tenía el control de los edificios y de los funcionarios del culto, los sacerdotes. El templo constituía, por todo ello, una garantía religiosa de gran importancia para la monarquía. Sin embargo, parece que la construcción del templo de Jerusalén no se llevó a cabo sin la reticencia de algunos grupos de israelitas que no veían con buenos ojos la centralización y las concepciones teológicas que tal empresa llevaba consigo (cf. 2 Sm 7,1-7). El santuario de Jerusalén no supone, a pesar de todo, el eclipse de los otros santuarios locales, que tenían en su haber un prestigio y unas tradiciones teológicas que Jerusalén no podía presentar. Con el tiempo, sin embargo, el nuevo templo terminará por suplantar a todos los demás.

A la muerte de Salomón el reino de David se divide en dos. Las tribus del norte recobran su independencia, rechazando la dinastía de David. Jeroboam, primer rey del nuevo reino, convierte a Betel

y Dan en santuarios reales. La medida religiosa era la consecuencia lógica de la ruptura política.

Al final del siglo VII, el imperio asirio se desmorona. El rey de Jerusalén aprovecha las circunstancias favorables para sacudirse el yugo del vasallaje que pesaba sobre Judá desde hacia un siglo. Josías recupera así para Judá una parte al menos del antiguo reino del norte. Al mismo tiempo emprende una profunda reforma política y religiosa, uno de cuyos pilares es la centralización del culto en Jerusalén. En adelante, sólo será legítimo el santuario de la capital, el templo de Jerusalén. Todos los demás lugares de culto se suprimen.

Pero la muerte del rey impide que la reforma se consolide. Los viejos santuarios vuelven a abrir sus puertas. A corto plazo, la reforma fracasó. Es evidente que las intenciones religiosas de Josías eran sinceras, pero esto no impedía que la centralización del culto fuera, al mismo tiempo, un elemento clave en su intento de restauración política.

Contrariamente a los templos egipcios o mesopotámicos, el santuario israelita, lugar de la manifestación de Dios, es al mismo tiempo una casa de oración. Al santuario se va para «ver a Dios» y ofrecer sacrificios.

Las tropas de Nabucodonosor toman Jerusalén en 587. El templo es incendiado. Comienza una nueva etapa de su historia.

8. *Las fiestas*

a) La Pascua

La etimología de la raíz hebrea *psḥ* no permite sacar conclusiones precisas sobre su significado. En los textos bíblicos la raíz es usada con dos sentidos distintos: unas veces significa la celebración de la fiesta como tal, «celebrar la pascua» (Ex 12,48; Dt 16,1; 2 Re 23,21-22), es decir, el conjunto del rito. Otras designa la víctima del rito: «comer la pascua» o «inmolar la pascua» (cf. Ex 12,21; Dt 16,2; 2 Cr 30,18).

El rito pascual es preisraelita. Los datos bíblicos no son suficientes para determinarlo, pero la etnología es, en este punto, concluyente. Algunos textos del Exodo dan a entender, sin embargo, que los clanes hebreos la celebraban antes de la huida de Egipto y que su celebración habría sido el motivo o la ocasión para aquella fuga (Ex 3,18; 5,1.3; 4,23; 7,10; 10,9, donde las distintas fórmulas presentan diversas facetas del rito).

Se trata de un rito familiar de pastores seminómadas en el que se inmola una víctima del rebaño al comienzo de la transhumancia de primavera. No se necesita sacerdote ni lugar de culto. El inmolador es el padre de familia. El rito de la sangre tiene carácter protector contra el «destructor», espíritu maléfico, enemigo del rebaño y de su fecundidad. El rito de untar el dintel y las jambas de la puerta (es decir de la tienda) con la sangre sirve para alejar al mal espíritu.

Ya sea porque la fiesta de la Pascua coincidiera históricamente con la salida de Egipto o porque el significado del rito se prestaba a ello, la tradición bíblica relacionó la fiesta con ese episodio haciendo del rito de Pascua el memorial de la salida de Egipto. La liberación que el rito pretendía garantizar y la experimentada por los israelitas se fundieron en el memorial de un hecho histórico.

Con la sedentarización, el rito de la Pascua entra en concurrencia con otro rito de primavera, propio de los cultivadores sedentarios: el de los panes ácimos. Con el tiempo, ambos se funden en uno solo. Dt 16 consagra la asimilación de los dos ritos festivos, aunque en 16,7 queda todavía huella del antiguo rito pascual al decir «por la mañana volverás a tus tiendas». Con el Deuteronomio, la Pascua se nacionaliza y pierde el carácter familiar, ya que debe celebrarse en el santuario central y único. Con el exilio, la fiesta de la Pascua adquiere una importancia particular. De hecho, a pesar del Deuteronomio, cuyas prescripciones no parecen haber sido puestas en práctica antes del exilio, la fiesta pascual era la única que no necesitaba templo ni sacerdocio según la antigua tradición. Ex 12,1-14 representaría la restauración de un antiguo rito familiar que se prestaba perfectamente a la situación del exilio. El texto es sacerdotal y muestra una vez más la labor ejercida por los sacerdotes en el exilio, que recuperan viejas tradiciones para adaptarlas histórica y teológicamente a la nueva situación.

A la vuelta del exilio, la Pascua será objeto de nuevas adaptaciones debido a las circunstancias del momento. Ez 45,17ss muestra claramente hasta qué punto la fiesta es sacralizada, entrando totalmente en el ámbito de la actividad sacerdotal. Además, adquiere un carácter expiatorio, de sacrificio por los pecados. Esd 6,19-22 es una muestra clara de la evolución registrada hasta el momento: los sacerdotes y los levitas, purificados, inmolan la Pascua «por los deportados, por sus hermanos los sacerdotes y por ellos mismos». Los levitas serán los encargados de la inmolación, como se ve en 2 Cr 30,17-19; 35,11.

b) El sábado.

La etimología del término no es clara. El fondo semítico parece innegable, pero no permite sacar conclusiones decisivas, sobre todo teniendo en cuenta la compleja historia del sábado. Hay que distinguir dos etapas radicalmente distintas: antes y después del exilio. Tres textos claves preexilícos sitúan el significado del sábado en esta época: Os 2,13; Am 8,5 y 2 Re 4,23. En todos ellos y de forma inequívoca, el sábado aparece en estricto paralelo con la neomenía, la fiesta de la luna nueva. La conclusión es evidente: en la época preexílica, el sábado era el paralelo de la fiesta de la luna, es decir, la fiesta de la luna llena. Neomenía y plenilunio eran dos fiestas que se celebraban cada mes.

Sin embargo, ninguna de estas dos fiestas tiene un contenido cúltico y típicamente yahvista en los textos del Antiguo Testamento. Es muy probable que fueran fiestas cananeas que los israelitas aceptaron y adoptaron sin darles un contenido particular, contrariamente a lo que sucedió con otras.

Paralelamente a esta fiesta del sábado-plenilunio existía en Israel la ley del descanso semanal. El séptimo día se descansaba (Ex 23,12). Pero tampoco este descanso semanal tiene un carácter religioso determinado. Su finalidad es descansar, «respirar». El texto de Dt 5,12-15, que une sábado y descanso, es posterior al exilio, probablemente del siglo V, como lo ha mostrado J. Briend (cf. Bibliografía); y fuera de este texto, el Dt no dice nada sobre el sábado.

Se advierte que después del exilio los textos atestiguan la fusión del sábado y del séptimo día, jornada de descanso. Y no solamente se han unido dos fiestas que nada tenían que ver una con la otra, sino que se da el nombre de sábado al séptimo día, jornada de descanso. A este nuevo sábado, además, se le da un significado religioso preciso en la perspectiva de la teología sacerdotal: es el día de descanso, como Dios descansó el séptimo día de la creación santificándolo. El sábado se convierte en un día de descanso dedicado a Dios santificando la jornada. Con el tiempo se irán precisando las modalidades de esta santificación.

Es clara la evolución y su término: del sábado-plenilunio y del séptimo día de descanso al sábado, en el sentido común del término. Pero no se sabe cuál fue el curso de esta evolución. Es posible que influyera cierto parentesco morfológico de las raíces de los diversos términos. Pero lo fundamental fue sin duda la situación del exilio. La escuela sacerdotal proporcionó a los exiliados una

serie de ritos sociales que expresaban la relación particular de Israel con su Dios, al mismo tiempo que les servían de elementos de identificación frente a los pueblos con que convivían. Lo mismo sucedió con la circuncisión.

c) Acimos y Semanas.

La primera celebra el comienzo de la recolección de los cereales; la segunda, su término. Las dos están en estrecha relación: son fiestas de peregrinación al santuario local para presentar a Dios las ofrendas en reconocimiento de los beneficios recibidos: «Observarás la fiesta de los Panes Acimos y... no te presentarás ante mí con las manos vacías» (Ex 23,15; cf. Ex 34,18-20; 26). A partir de la fiesta de los Acimos se cuentan siete semanas, y entonces se celebra la fiesta de la Siega (Ex 23,16) o de las Semanas (Dt 16,10). A ese cómputo responde el nombre griego de esta fiesta: Pentecostés (= «quincuagésimo [día]). Como las otras fiestas, la de las Semanas se coloreará en el libro de los Números y en el Levítico –en textos de la tradición sacerdotal– de un carácter sagrado más explícito, subrayando los sacrificios que la acampañan y la parte que los pobres deberán tener en la recolección (Lv 23,1-22; Nm 28,26-31).

Durante todo el período del Antiguo Testamento, la fiesta de las Semanas no recibe significado alguno en relación con la historia de Israel. Pero en los albores de la era cristiana se constata una evolución. El libro de los Jubileos es un claro ejemplo de ello. En esta época, la fiesta se ha convertido en recordatorio de la renovación de la alianza del Sinaí. Se conmemora el don de la Ley y, al mismo tiempo, se renueva el compromiso que la alianza conlleva para el pueblo.

d) Las Chozas.

Es la tercera de las fiestas de peregrinación, la que cierra el ciclo agrario (Ex 23,16; 34,22; Dt 16,13-17; Lv 23, 34-36). El término «chozas» aparece por vez primera en el Deuteronomio. Antes se la llama fiesta de la Cosecha. Es la fiesta de otoño y, durante mucho tiempo, fue la principal de todas. En Jue 21,19; Os 9,5 y Lv 23,39 se la denomina «la fiesta de Yahvé». Es la fiesta de la recogida de los últimos productos del campo, como la uva. Recibe también los nombres sinónimos de fiesta de las Tiendas o de los Tabernáculos.

Es una fiesta alegre. Las chozas de que habla el Deuteronomio son probablemente las que los campesinos construían en los campos, con ramas, durante el tiempo que duraba la vendimia. En el libro del Levítico (23,39-43) se explicita la relación de la fiesta con la historia de Israel: «habitaréis en chozas... para que os acordéis siempre de que os hice habitar en chozas cuando os hice salir de Egipto». Durante la época del AT tuvieron lugar varios acontecimientos importantes en ocasión de esta fiesta, en particular la consagración del templo de Salomón (1 Re 8,2) y la restauración del culto después del exilio (Esd 3,4). Pero no hay que olvidar que esta fiesta coincidía probablemente con la del Año Nuevo y que era en ella, con toda probabilidad, cuando se coronaba a los reyes de Judá y de Israel.

9. *Bibliografía*

a) Entorno religioso.

T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion* (Yale 1976): ofrece una excelente panorámica de la religión mesopotámica, aunque evidentemente sin excesivos detalles; H. Brunner, *Grundzüge der altägyptischen Religion* (Damrstadt 1983): se trata de una breve presentación, ya que la complejidad del panteón y de la religiosidad egipcia son proverbiales; E. Jacob / H. Cazelles, *Ras Shamra et l'Ancien Testament. Ras Shamra*, en DBS IX, 1425-1439: estos dos autores, excelentes conocedores de los textos y de la cultura de Ugarit, presentan los puntos de contacto, las diferencias y los límites del trabajo comparativo entre la religión de Israel y los datos de la religión cananea conocidos por Ugarit; G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 63-74: en la introducción general a esta excelente presentación de los textos de Ugarit el autor ofrece una panorámica de la religión de dicha ciudad; estas breves páginas de un gran conocedor de los textos constituyen una preciosa introducción a la religión de Ugarit; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols. (Madrid 1974); id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. 4 vols. (Madrid 1978ss): autor mundialmente conocido como uno de los pioneros y arquitectos de la ciencia de la historia de las religiones, sus obras se han convertido en paso obligado para quien quiera situar en perspectiva el conjunto de los elementos de las distintas religiones; *Histoire des Religions*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, 3 vols. (París 1970, 1972-1976): excelente presentación del conjunto de religiones por especialistas de cada una de ellas, buen instrumento de trabajo para una primera iniciación.

b) Aspectos generales.

Cf. la bibliografía citada en c. III, IX.

c) Sacerdocio.

La presentación sintética y clásica del sacerdocio en Israel se encuentra en R. de Vaux, *Las Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); la obra de A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969), se sitúa en la línea de De Vaux prolongando sus conclusiones. Perspectivas y conclusiones distintas de los anteriores se encuentran en M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford 1978): el autor tiende a conceder valor histórico al estatuto de los levitas tal y como se presenta en los textos actuales y cree que ésa era la situación en los tiempos antiguos; las reconstrucciones históricas propuestas son a veces sorprendentes, y las conclusiones históricas, no siempre admisibles. La última presentación del «status questionis» del sacerdocio se encuentra en el artículo de J. Auneau, *Sacerdoce*, en DBS X, 1170-1254: sumamente documentado, pretende únicamente informar, no probar, el autor pasa revista al conjunto de textos y problemas de modo que, por el momento, es la mejor presentación de conjunto.

d) Templo.

Resumen clásico de la información y de los problemas sobre los santuarios y el templo de Jerusalén en R. de Vaux, *Las Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 361-448. El estudio más completo sobre el templo de Jerusalén es sin duda la monumental obra de Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 2 vols. (Leiden 1970-1980).

e) Fiestas.

Fiestas en general: R. de Vaux, *Las Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); del mismo, con algunas variaciones y ampliaciones, *Les sacrifices de l'Ancient Testament* (París 1964). Un resumen cómodo, accesible y bastante completo, aunque clásico en sus análisis y presentaciones se encuentra en R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israel* (Ginebra 1974): la ventaja de esta obra es que hace una serie de comentarios, partiendo de las fiestas, que permiten leer otra serie de textos. Sobre la Pascua, véase la obra de J. Henninger citada en el párrafo correspondiente. Para el sábado véase el amplio y minucioso artículo de J. Briend *Sabbat*, en DBS X (París 1984) 1132-1170: no sólo presenta el status questionis, sino que desarrolla y justifica la hipótesis planteada en el párrafo correspondiente. Para la fiesta de Pentecostés puede verse F. Cocchino, *L'evoluzione storico-religiosa della festa di Pentecoste:* RivB 25 (1977) 297-326; M. Delcor, *Pentecôte*, en DBS VII, 858-879.

Capítulo VI
EL EXILIO Y LA RESTAURACION DE JUDA BAJO LOS PERSAS

I. EL EXILIO

1. La situación de los exiliados

Teniendo en cuenta las tres deportaciones de que hemos hablado en el capítulo anterior y los distintos datos bíblicos, podemos decir que, en números redondos, contando las mujeres y los niños, el número de deportados habría sido de unos veinte mil. Según cálculos recientes, la población de la ciudad de Jerusalén ascendería en tiempos de Josías a unas veinte mil personas.

Pocos datos bíblicos o extrabíblicos poseemos sobre la situación de los deportados en Babilonia. No hay que olvidar que los exiliados pertenecían a la clase alta de la sociedad de Judá: sacerdotes, profetas, funcionarios de la corte, artesanos capaces de fabricar armas. Según los datos de Ez 3,15, el profeta Ezequiel se encontraba, junto con otros deportados, en Tel Abib junto al «río Kebar», uno de los canales de Babilonia. El libro de Esdras da el nombre de una serie de localidades de las que salió gente para volver a Jerusalén: Tel Mélaj, Tel Jarsa, Kerub, Addan e Immer (Esd 2,59). El agrupamiento de los exiliados en estas poblaciones fue sin duda un elemento importante para mantener la identidad del grupo y la base indispensable para la reflexión y la acción de la comunidad de cara al futuro de la misma.

Pero la situación geográfica no lo era todo. Sin decir que las condiciones de vida de los exiliados fueran envidiables, se puede afirmar que gozaban de cierta libertad de acción y de movimientos. Desde este punto de vista, la «carta de Jeremías» (Jr 29) ofrece elementos de gran interés. Así, por ejemplo, el hecho de que por entonces hubiese comunicación entre los deportados

y los que quedaron en Jerusalén permitió que saltase a la palestra el conflicto entre profetas y sacerdotes del exilio y Jeremías, pues éste tomaba posiciones distintas sobre el significado y la duración del exilio. En su carta, Jeremías exhorta a los exiliados a no soñar con un pronto retorno a la tierra y, en consecuencia, a instalarse en el país del exilio. Pero no se trata solamente de resignarse, sino de una verdadera instalación económica y familiar: «Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos, casaos... rogad por la prosperidad de la ciudad, pues su prosperidad será la vuestra» (Jr 29,7). Jeremías no es profeta de ilusiones vanas. No es hora de engañar a la gente; si el profeta exhorta a ese tipo de instalación es porque realmente era posible, lo cual quiere decir que el margen de libertad era considerable. Prueba de ello es la situación que se constata en los años posteriores. La vuelta del exilio será no solamente progresiva, sino reducida. Se han encontrado los archivos de una agencia de negocios de la segunda mitad del siglo V a. C., de la familia Murashu, en los cuales figuran numerosos nombres de judíos que formaban parte del tejido comercial. Por otro lado, el potencial económico de la comunidad judía de Babilonia, hasta nuestro siglo XX, es uno de los mayores entre las comunidades de la diáspora.

El lado más negativo de la situación de los exiliados era sin duda su alejamiento del templo de Jerusalén. Así era imposible practicar el culto tradicional. Pero Israel, para vivir como tal, debía mantener a toda costa su relación con Dios. Dada la composición sociológica del grupo de exiliados, los sacerdotes tuvieron un papel decisivo en la reorganización social y religiosa de la comunidad. Hacían falta nuevos elementos que constituyesen la identidad del pueblo de Dios en medio de los paganos. El medio utilizado por los sacerdotes fue tomar ritos, fiestas o costumbres de la tradición y dotarlos de una carga teológica nueva que expresase la relación Israel / Dios. Es lo que hicieron con la circuncisión, que se convierte en el signo de la alianza entre Dios y su pueblo (Gn 17); con el sábado, que se convierte en fiesta semanal del descanso y de consagración a Dios. La fiesta de la Pascua adquiere probablemente en estas circunstancias un relieve particular (cf. lo dicho sobre estas fiestas en c. V, IV, 8). No hay que olvidar además que una serie de ritos para los que no se necesitaba templo adquieren una vigencia particular en esos momentos: pensemos en el ayuno, la plegaria y ciertos ritos de purificación en los que interviene el agua (cf. Sal 137).

La lectura de los antiguos textos fue sin duda una de las principales ocupaciones de los deportados.

2. *La vida en Judá durante el exilio*

Los datos sobre esta época son demasiado generales. Sin embargo, se pueden ver las grandes líneas de la situación.

A pesar de las tres deportaciones ya mencionadas, Judá no quedó totalmente vacía. Sólo fueron deportados los principales de la población. La deportación afectó a la gente de las ciudades; sobre todo, de Jerusalén. Jr 39,10 dice que el jefe de la guardia de Nabucodonosor dejó en el país a los pobres, dándoles huertos y campos para que los cultivaran. Los babilonios tenían interés en que el país mantuviese una vida económica adecuada, que la población estuviese más o menos satisfecha, pero sin posibilidad de rebelarse. Por otro lado, los babilonios, contrariamente a lo que habían hecho los asirios en Samaría, no trajeron gentes del exterior para ocupar el vacío dejado por los deportados a Babilonia. Los pobres del país se dedican a sus labores y, lógicamente, «ocupan» los campos y casas dejados libres por los exiliados. A la vuelta del destierro esta situación debió de crear agudos problemas. Zac 5,1-5 y Ag 1,2-11 aluden probablemente a estos conflictos. Por su parte, Ez 33,23-39 habla explícitamente de la pretensión de los que quedaron en Judá de ser los únicos poseedores legítimos del «país».

Con el asesinato de Godolías por los últimos nostálgicos de la independencia nacional (Jr 40,13-41,18) desaparecieron de Judá los últimos rescoldos de autonomía, y el territorio fue probablemente adjudicado a las autoridades babilonias de Samaría. La parte sur del reino fue ocupada progresivamente por los edomitas.

La vida religiosa debió de ser bastante lánguida durante todos estos años. Es muy posible que no todos los sacerdotes fueran deportados; Lam 2,10 parece aludir a ritos de duelo y lamentación. Un dato interesante nos lo ofrece Jr 41,4-5: «Unos hombres de Siquem, de Silo y de Samaría, unos ochenta en total... vinieron trayendo ofrendas e incienso para ofrecer en el templo». Esto supone, como mínimo, cierta actividad cultual, sin que se pueda precisar más. Pero debe subrayarse el hecho de que gentes del norte acudan a Jerusalén después de la destrucción del templo. Los lazos tradicionales entre el norte y el sur vuelven a reanudarse de forma explícita ante la desgracia común.

II. LA IRRUPCION DE CIRO

1. Ciro

El sucesor de Nabucodonosor, Avi-Marduk (llamado Evil-Merodak en 2 Re 25,27), saca de la cárcel al último rey de Judá, Joaquim (POA 51). Pero el babilonio no reina más que dos años; su cuñado solamente cuatro, y el hijo de este último, dos meses: murió asesinado por Nabonid, el último rey del imperio neobabilónico.

El reinado de este soberano es muy discutido. Los años que le precedieron y la agitación de la corte muestran que la situación interna y externa no era muy estable. Al parecer, los problemas económicos del reino eran graves, y su prolongada estancia en los confines de Arabia, en el oasis de Teima, se debe probablemente a razones económicas (control y apertura de rutas comerciales) y religiosas (POA 52). La religión del nuevo soberano será un elemento clave en la evolución de la situación. Hijo de una sacerdotisa de Jarán, devoto como su madre del dios Sin (la luna) no quiso, o no supo, darse cuenta de la importancia de Marduk y de su clero en la vida de los babilonios y de sus instituciones. Durante su estancia en Arabia dejó como gobernador de Babilonia a su hijo Baltasar, que nunca tuvo el título de rey, contrariamente a lo que se afirma en el libro de Daniel. Este hecho tiene su importancia, ya que él no podía celebrar la fiesta del Akitu (fiesta del Año Nuevo) en honor de Marduk. Babilonia y su templo de Esagil sin fiesta del Año Nuevo eran como un cuerpo sin alma. La situación se prolongó durante diez años, como lo afirma el propio Nabonid en la estela mencionada más arriba. El descontento popular, fomentado por el clero de Babilonia, llegó al colmo.

Pero este hecho religioso, aunque importante, no habría sido suficiente para terminar con el imperio neobabilónico si no hubiera intervenido un elemento exterior. Se trata de Ciro el persa. Aunque su nombre sea de tipo elamita, pertenecía a una de las tribus persas más relevantes y, dentro de ella, a una familia de primer orden, la de los Aqueménidas. Ciro sube al trono persa en 557. En poco menos de veinte años va a construir un imperio sumamente poderoso.

Empieza rebelándose contra los medos, de los que dependían los persas, aunque gozaban de autonomía. El despotismo del medo Astiages ayudó al nuevo rey en su rebelión. Con este hecho Ciro controla toda la parte este y nordeste de Mesopotamia.

Los lidios, en Asia menor, estaban gobernados desde 560 por el famoso rey Creso. Ante la situación creada por la victoria de Ciro contra los medos, con quienes Creso había llegado a establecer buenas relaciones incluso en el plano matrimonial, el rey lidio trata de organizar rápidamente una coalición en la que entraron lacedemonios, egipcios y babilonios. Pero Ciro tuvo la suerte de enterarse de los proyectos cuando todavía éstos no habían cuajado y, adelantándose al futuro adversario, le obligó a plantarle cara, tomando así la iniciativa en el enfrentamiento.

Los primeros combates son indecisos, y Creso vuelve a Sardes, su capital, esperando reorganizarse y recibir ayuda. Pero Ciro continúa con su táctica de forzar al adversario, no dejándole tiempo para respirar. En 546, Sardes cae y Creso se convierte en prisionero de Ciro.

Lo único que queda frente al poder de Ciro es Babilonia. Durante algunos años, Nabonid no se da cuenta del peligro mortal que corre frente a Ciro. Mientras tanto, el persa va a ocupar poco a poco algunos territorios de Nabonid, intentando aislar la capital, Babilonia. Los acontecimientos se precipitan, y en 539 el gobernador de Gutium, un babilonio, entra en Babilonia con las tropas de Ciro. Según los datos que se poseen, la ciudad abrió sus puertas al nuevo señor. El descontento popular, el odio incluso que la actitud de Nabonid había creado hicieron posible el cambio de situación sin las guerras y matanzas que acompañan generalmente estos cambios. La caída de Babilonia tuvo un eco extraordinario en todos los pueblos del Oriente. La actitud de Ciro para con los pueblos sometidos a Babilonia daría la razón a los que veían en su llegada un signo de esperanza.

2. *El edicto de Ciro*

Ciro demostró una habilidad política incontestable tras la conquista de Babilonia, en unas circunstancias en que no era difícil ganarse a la población. El soberano adopta inmediatamente el culto de Marduk en un texto famoso, en el que se presenta como el rey elegido por el dios de Babilonia para restaurar el orden y la prosperidad socavados por la impiedad y negligencia de Nabonid. Es posible que tal texto fuera redactado por los sacerdotes de Babilonia, lo cual indicaría, con más fuerza si cabe, el estado en que se encontraba la opinión (POA 54). Su lectura hace pensar, como subrayan todos los comentadores, en los oráculos del profeta del exilio, el llamado Déutero-Isaías. Los cambios profundos que la

llegada de Ciro ha traído consigo son interpretados por los historiadores de maneras diferentes.

La actitud del rey se concretó en la restauración y cuidado de los templos de Babilonia, excluyendo toda violencia contra la población. El texto mencionado dice: «Me he ocupado continuamente del bienestar de la ciudad de Babilonia y de todos los lugares santos»; y continúa más adelante: «(les) hice volver a sus lugares donde siempre habían habitado e hice que habitasen en una morada perpetua; reuní a todas sus gentes y las llevé a sus países». En este texto se resumen las medidas políticas y religiosas tomadas por Ciro, de donde se deduce que los persas no intentaron cimentar su amplísimo imperio en la unidad religiosa.

Los judíos exiliados, como los que habían quedado en Judá, siguieron con interés los acontecimientos políticos y militares que llevaron a la conquista de Babilonia por Ciro. Los que soñaban con volver a la patria y con restaurar la comunidad nacional y religiosa no podían menos de alimentar sus esperanzas con tales noticias. Los hechos les iban a dar parcialmente razón. Es cierto que los oráculos del Déutero-Isaías, que habla explícitamente de Ciro como enviado por el Dios nacional de los judíos, se quedaron en gran parte en oráculos de esperanza frente a las realidades concretas. Pero Ciro, nada más acceder al poder en Babilonia, dictó un decreto que permitía a los judíos que lo desearan volver a su patria. El texto de tal edicto se encuentra únicamente en el libro de Esdras (1,2-5), pero coincide perfectamente con lo dicho en el cilindro citado: «Reuní a todas sus gentes y las llevé a sus países». Es el año 538.

La misión explícita de este decreto de liberación era «la construcción de un templo al Dios de los cielos en Jerusalén, que está en Judá». En otro texto de Esdras (6,3-5) se menciona explícitamente no sólo la construcción del templo, sino el retorno de los utensilios que Nabucodonosor sustrajo de Jerusalén.

3. Consecuencias para los exiliados. El primer retorno

Casi sesenta años habían pasado desde la llegada de los primeros deportados a Babilonia, aquellos a los que Jeremías había recomendado encarecidamente que se instalasen en el país. Muchos de ellos, siguiendo los consejos del profeta, y más probablemente por instinto vital, se habían acomodado y prosperado en el país del exilio. Volver a Judá constituía ciertamente un deseo para muchos de ellos, pero las perspectivas no dejaban de ser inciertas.

El libro de Esdras dice: «Entonces, todos los que se sintieron movidos por Dios... se pusieron en marcha y subieron a reedificar el templo de Jerusalén» (1,5). Al frente de ellos aparece un tal Sesbasar, que lleva el título de «príncipe de Judá». Su nombre, babilonio, muestra el grado de asimilación de la colonia judía. Si se identifica, cosa que no todos los autores hacen, a Sesbasar con el Senasar de 1 Cr 3,18, se trataría de un hijo de Joaquim, el rey deportado a Babilonia. La euforia que muestra el libro de Esdras ante esta primera «subida» a Jerusalén es bastante artificial. Por otro lado, las listas de personas que volvieron a Jerusalén no son claras, y no se sabe muy bien qué representan realmente.

La reconstrucción del templo, objetivo de este primer grupo que regresó con Sesbasar, no llegó demasiado lejos. Esd 5,16 dice que Sesbasar, a quien se da el título de *peḥá* (gobernador), puso tan sólo los cimientos. ¿Despreocupación de los judíos, falta de medios, dificultades de la empresa? Es muy probable que la administración persa, una vez dado el permiso, se desentendiera del resto, y la construcción del templo no podía llevarse a cabo únicamente con los medios materiales de los judíos.

Así pues, el edicto liberador de Ciro no produjo los efectos esperados, ni realizó las esperanzas que los oráculos del Déutero-Isaías habían despertado o avivado en la comunidad.

III. INTENTOS DE RESTAURACION MONARQUICA

1. Zorobabel

Durante diez años, todo va a seguir igual. Ciro muere en 530. Le sucede su hijo Cambises. El reinado de éste fue particularmente agitado. Conquistará Egipto de forma duradera, extendiendo aún más su imperio. Pero da la impresión de que no se comportó en Egipto como su padre en Babilonia, y no respetó los santuarios locales, ganándose así la animosidad de la población. Además, asesinó a su hermano Bardiya a fin de prevenir intentos de golpe de estado. De regreso a Egipto, a la altura del Carmelo en Palestina, murió de un herida accidental (522). La tradición popular egipcia verá en esta muerte un castigo de su impiedad.

Poco antes de su muerte, le habían llegado noticias de que un tal Gaumata, que se hacía pasar por su hermano asesinado, se había rebelado contra él y varias provincias del este le habían

reconocido como rey. A la muerte de Cambises, le sucede Darío I (522-486), que no era hijo suyo, sino miembro de una rama colateral de la familia real. El nuevo rey necesitará prácticamente dos años para conquistar realmente todo el poder que había estado en manos de Cambises. Su política consistirá en colocar como gobernadores o responsables políticos de las diversas provincias del imperio a personalidades locales incondicionalmente abiertas a su persona. Así lo hizo en Egipto y en Judea, provincia importante y paso obligado camino de Egipto. El elegido para Judá es Zorobabel, cuyo nombre significa en babilonio «semilla de Babel». Ag 1,1.14; 2,2.21 da a Zorobabel el título de *peḥa* (gobernador) de Judá. Por otro lado, este personaje es presentado continuamente como «hijo de Sealtiel» (3,2.8; 5,2). Según 1 Cr 3,17, Sealtiel es el hijo mayor de Joaquim, el rey de Judá deportado a Babilonia. Es evidente que para muchos judíos, sobre todo deportados, Zorobabel representaba al descendiente legítimo de la dinastía davídica.

La situación de revueltas constantes y de inestabilidad que reinó en el imperio persa desde los últimos años de Cambises hasta que Darío I pudo hacerse plenamente con el poder se prestaba a toda clase de sueños de restauración nacional. Los profetas Ageo y Zacarías son testigos privilegiados de esta esperanza en la restauración política de la dinastía davídica. Los dos profetas ejercieron su ministerio en la misma época, a partir del 520. La visión del capítulo 4 de Zacarías (4,1-6a. 10b-14) presenta una sociedad judía en la que los dos «ungidos» tienen el mismo rango, cada uno en su esfera de competencia: Josué, el sacerdote, y Zorobabel, el príncipe. Los oráculos dirigidos a Zorobabel en 4,6b-10a no dejan lugar a dudas sobre la idea que se hacía el profeta del descendiente de David y sobre la misión que le atribuía. En este texto, típico de la ideología real (la presencia y el don del espíritu) se le asigna como primera función reconstruir el templo. Lo mismo se puede decir de Ageo, que designa a Zorobabel de parte del dios nacional como «mi servidor», título clásico de los monarcas de Jerusalén (2,20-23). El significado de este oráculo, como el anterior de Zacarías, no deja lugar a dudas.

Pero Zorobabel desaparece de la escena sin dejar rastro. Las esperanzas no se cumplieron, y la paz persa se instala sin posibilidad de restauración monárquica. Zac 1,11 es testigo de esta situación. La comunidad judía tuvo que acomodarse a las circunstancias y sus esperanzas se volcaron en la persona y figura del sacerdote Josué. Esta evolución se hace patente en los retoques de algunos textos de Zacarías dirigidos primitivamente a Zorobabel y que,

ante la nueva situación, fueron modificados para aplicarlos a Josué (Zac 4,8-10; 6,11-14).

2. *El nuevo templo*

Como se ha visto en el párrafo anterior, el problema del templo fue de la máxima importancia al final de exilio. El profeta Ageo (1,1-11) exhorta a la población de Judá y a sus jefes a mostrar un interés real y efectivo por la construcción de la casa del Señor. Al mismo tiempo explica que los desastres naturales que sufren (sequía, etc.) son consecuencia de su desinterés por la construcción del santuario. El pueblo interpreta los acontecimientos en sentido contrario: la situación calamitosa es prueba de que Dios no ha levantado su maldición sobre el pueblo y, por tanto, «no es todavía hora de construir el templo». Probablemente se trata de concepciones teológicas diferentes. De todas formas, la subida al trono de Darío va a dar un empuje definitivo a la construcción del templo de Jerusalén, ya que el nuevo soberano confirmará el edicto de Ciro y aumentará considerablemente la participación de la corona en la construcción y mantenimiento del edificio y del culto (Esd 6,1-18). Según Esd 6,15, se acabó la construcción del templo el 3 de febrero / marzo del año sexto del reinado de Darío (515).

Pocas noticias se tienen sobre el plan del edificio y sus características; pero es casi cierto que la disposición del santuario no era muy diferente del plan primitivo del templo de Salomón. El del templo de Herodes era prácticamente el mismo en sus grandes líneas, ya que las modificaciones intentaban embellecerlo y agrandarlo sin cambiar esencialmente la traza originaria. Ni que decir tiene que los proyectos de Ez 40-48 se quedaron en puros proyectos sin influencia alguna en la construcción del nuevo templo.

En el segundo templo se introdujo, sin embargo, un cambio fundamental. Antes del exilio, el «patrono» del templo era el rey. De él dependían los sacerdotes, el mantenimiento y, en parte, el abastecimiento de víctimas. Después del exilio, y tras la desaparición de Zorobabel, la autoridad política era extranjera, la del ocupante persa. En ese sentido es interesante el texto de Esd 6,1-18, donde se afirma que el soberano se hace cargo de una parte, por lo menos, del mantenimiento y abastecimiento del santuario judío. La situación era social y teológicamente nueva. Pero la comunidad judía no podía vivir en un vacío completo de autoridad propia. Ese espacio de autoridad que el poder político dejaba libre será ocupado por el sacerdocio, el único cuerpo social constituido y que tan

importante papel había desempeñado durante los decenios del destierro. Además, por tener a su cargo el templo, el único elemento visible que aglutina a la comunidad, el sacerdocio verá reforzada su posición. En estas circunstancias no es extraño que el rito de la unción, que antes del exilio era el rito tipo de la monarquía, pase al sumo sacerdote, título que aparece en esta época (Ag 1,1).

IV. MISION Y OBRA DE NEHEMIAS

A partir de la consagración del nuevo templo y durante sesenta años, las condiciones continuarán igual, sin datos que nos permitan conocer exactamente la situación de Judá. Es cierto que durante el reinado de Artajerjes I (464-424), le llegan al rey serias quejas de las autoridades de Samaría acerca de los judíos de Jerusalén, los cuales están reconstruyendo las murallas y la ciudad (Esd 4,7). Esta actividad es considerada como un intento de rebelión para conseguir la independencia. Artajerjes ordena que cesen los trabajos inmediatamente. La situación interna del imperio se estabiliza tras auténticos conatos de rebelión. Así llegamos al año 445.

Nehemías es un judío que ocupa un puesto importante en la corte persa. Una delegación de judíos, a cuyo frente se encuentra su hermano Jananí, llega a la capital para lograr que el rey derogue la orden de suspensión de los trabajos en Jerusalén. Nehemías hará de intermediario en el asunto, y, como consecuencia, el rey le encargará oficialmente que vaya a Jerusalén y emprenda de nuevo los trabajos.

Pero la misión de Nehemías (445-433) va a chocar con la oposición de las autoridades de Samaría, a pesar de la orden del soberano persa. Como Susa, capital del imperio, queda lejos, los enemigos de Samaría intentarán por todos los medios mantener bajo su control el territorio judío. Durante esta primera misión, Nehemías lleva a cabo la reconstrucción de las murallas (Neh 2,11-4,17; 6,1-16) a pesar de la creciente oposición de los enemigos. Los que trabajaban en las obras debían funcionar como obreros y como soldados, según se dice en la célebre frase de Neh 4,11. Fue preciso ocuparse no sólo de las murallas, sino también de la repoblación de la ciudad. Debido al estado de abandono y destrucción, la población se mostraba reacia a instalarse en ella. Nehemías repobló la ciudad (Neh 7,4-5; 11,1-2). En una segunda misión, que tuvo lugar probablemente hacia el 430, Nehemías tomará una serie de medidas para la reorganización social de la comunidad judía, insistiendo en

los aspectos propios del carácter nacional y en la organización del culto del templo, como corresponde al representante del poder civil. Todos los aspectos de esta segunda misión se narran en Neh 13.

V. ESDRAS EL ESCRIBA Y LA CONFIGURACION DEL JUDAISMO

1. Esdras

Los libros de Esdras y Nehemías están formados por unidades literarias conjuntadas sin orden cronológico. Por ello, al hablar de uno u otro de estos dos personajes hay que recurrir a ambos libros, aunque la misión del primero y la del segundo estén separadas por unos treinta años.

A Esdras, cuya misión se sitúa probablemente el año 7 del reinado de Artajerjes II (398), se le califica en Esd 7,6 de «escriba experto en la ley que dio el Señor». Su genealogía lo entronca con el sacerdote Aarón. Los dos títulos se encuentran reunidos en 7,12, en el texto de la misión confiada por el rey al sacerdote-escriba judío. La orden del rey contiene varios elementos. Se renueva el permiso para que los que quieran volver a la patria lo hagan libremente, incluidos –precisa el texto– sacerdotes y levitas. Hay otro aspecto importante en la misión: «el rey y sus siete consejeros te envían para ver cómo se cumple en Judá y Jerusalén la ley de tu Dios, que te han confiado». Este segundo elemento es capital. Por un lado, «ley de tu Dios» se convierte, por el decreto, en ley del Estado persa para los judíos. Además, Esdras recibe el poder de imponer el cumplimiento de dicha ley. Es decir, que un texto religioso adquiere, por decisión y voluntad de un soberano extranjero y dominador del pueblo judío, valor civil y poder legal. El tercer elemento importante son las aportaciones del soberano persa para el mantenimiento del culto de Jerusalén (7,15).

Esdras va a poner todo su celo y empeño en llevar a cabo su misión, cuya expresión pública más importante se encuentra en la famosa fiesta en la que Esdras el escriba «lee el libro de la ley de Moisés» (Neh 8,1). Junto a su trabajo legislativo religioso, la actividad de Esdras es famosa por el asunto de los matrimonios mixtos. Los capítulos 9 y 10 de su libro narran el doloroso episodio de la separación de los judíos de sus mujeres extranjeras. La pureza de Israel no podía tolerar tales matrimonios. Por otro lado, extraña que no se hable de posibles conflictos entre Esdras y los samaritanos.

2. *El judaísmo*

Todo lo dicho en este capítulo pone en evidencia que la historia de Israel se divide, hasta la era cristiana, en dos grandes bloques: antes y después del exilio. «Judaísmo» es el término usual para designar esta segunda etapa.

La figura de Esdras es la que mejor resume las características de la comunidad judía en la época. El problema fundamental que se presenta es el de la salvaguarda y cultivo de la identidad nacional y religiosa. Para ello una de las posibilidades era el repliegue del grupo sobre sí mismo. El caso de los matrimonios mixtos lo ilustra. Se puede decir que, en esto, Esdras sigue al pie de la letra las recomendaciones del Deuteronomio, que veía en el contacto con extranjeros un peligro mortal para el pueblo de Israel (Dt 7). Pero la fidelidad de Esdras al Deuteronomio es selectiva. En efecto, Dt 7,14-20, en la llamada comúnmente «ley del rey», dice expresamente: «nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un extranjero que no sea hermano tuyo» (Dt 7,15). Los judíos, sin embargo, eran súbditos del rey persa, extranjero. Claro que ellos no habían nombrado a los persas reyes de Jerusalén. Pero conviene insistir en el hecho: jamás, ni en Esdras ni en Nehemías, se pone en tela de juicio el poder de los persas sobre la comunidad judía. El nacionalismo y la identidad nacional se adaptan perfectamente a la situación de hecho, quizá como única salida. Más aún: se acepta con toda tranquilidad la aportación oficial de la corona extranjera al culto del templo del Dios de Israel.

No toda la comunidad judía optó, sin embargo, por el repliegue del grupo como solución a su identidad. Los libros de Rut y de Jonás, redactados en esta época, proponen modelos de apertura y de relaciones con los demás pueblos sin ver en ello una amenaza para Israel.

El judaísmo se irá centrando cada vez más en torno al templo, a las nuevas prácticas que expresan su identidad (circuncisión, sábado) y al estudio de la ley. Esta, cultivada en torno a la sinagoga, se convertirá más tarde en la característica principal del judaísmo.

3. *Los samaritanos*

A partir del edicto de Ciro, los samaritanos estarán constantemente presentes en el trasfondo histórico de la comunidad judía restaurada.

Con la caída de Samaría en 722, el reino del norte había sufrido

grandes deportaciones, y los israelitas deportados desaparecen para siempre como grupo nacional y religioso. En su lugar, los asirios habían instalado gentes traídas de otros territorios del imperio. 2 Re 17,24-28 cuenta que los recién llegados pidieron a las autoridades asirias un sacerdote local para que les enseñase cómo adorar al dios del país. El sincretismo nacional y religioso fue inevitable. Sin embargo, después de la caída de Jerusalén parte por lo menos de los israelitas que habían quedado en el territorio acudían al templo destruido para presentar sus ofrendas y celebrar un culto rudimentario (Jr 41,4-5).

A la vuelta del destierro, los judíos llegados de Babilonia se dedican a la construcción del santuario, y los «samaritanos» pretenden colaborar en la reconstrucción del templo del Dios común. Esd 4,1-5 es un testimonio clásico de la división de ambos grupos. Como se sabe, el exiliado tiene conciencia de mayor fidelidad a los ideales y «esencias» nacionales y trata con desprecio a los que se quedaron en el país. Tanto más si el exilio ha sido, en realidad, deportación. Este mismo desprecio de los que volvieron al país recayó sobre los judíos que no habían sido deportados y que, en su existencia social, habían adoptado formas de culto un tanto sincretistas.

El conflicto con los samaritanos seguirá sin resolverse. La Torá, que adquiere su forma actual probablemente en la primera mitad del siglo IV, será aceptada por los samaritanos como única Escritura canónica hasta el día de hoy.

4. *Pistas de trabajo*

Se puede comparar el cilindro de arcilla de Ciro (cf. POA 54) con los oráculos del Déutero-Isaías en Is 44,24-28. La terminología y la misión que Ciro recibe en ambos textos es significativa. Esta comparación puede dar pie a una evaluación de la actividad profética como «intérprete de la historia y de los acontecimientos».

5. *Cuestiones abiertas*

Uno de los problemas más espinosos desde hace tiempo es el orden cronológico de la actividad de Esdras y Nehemías en Judá. La situación actual de sus libros coloca primero a Esdras, y de hecho en Neh 8,9 ambos personajes se encuentran en la célebre ceremonia de la lectura de la Ley.

Pero el contenido de sus respectivas misiones ha hecho que muchos autores prefieran cambiar el orden de aparición de los restauradores. La fecha de la misión de Nehemías no plantea problemas, ya que los textos de Elefantina permiten situar con gran probabilidad al gobernador de Samaría, Sambalat y al sumo sacerdote Yojanán, contemporáneo de Nehemías (Neh 3,1; 12,22) en el año 20 del reinado de Artajerjes I (465-424), es decir, en el 445.

El problema se plantea en el caso de Esdras, ya que Esd 7,1.8 habla de la misión del escriba «durante el reinado del rey persa Artajerjes... el año séptimo del rey Artajerjes». Si se trata de Artajerjes I, la misión de Esdras sería anterior a la de Nehemías. Ahora bien, no se debe olvidar que Nehemías se ocupó del asunto de los matrimonios mixtos (Neh 13,23-28) y que, si la decisión radical de Esdras fuera anterior a Nehemías, éste no habría tenido ningún problema. Además, Nehemías repuebla Jerusalén y construye los muros (Neh 6 y 11) y Esdras encuentra Jerusalén bien poblada y con sus muros reconstruidos (Esd 9,9 y 10,1). Hay que reconocer que, los indicios están a favor de la hipótesis Nehemías / Esdras, aunque no hay argumentos decisivos.

Otro de los problemas sin resolver concierne a la Ley que Esdras recibe el encargo de implantar eficazmente en Judá y Jerusalén. ¿Se trata únicamente del Deuteronomio, que el escriba sigue escrupulosamente en algunos casos (matrimonios mixtos, lectura de la Ley en la fiesta de las Chozas (Neh 8,3.14-18; cf. Dt 31,9-13)? ¿O hay que pensar que la Ley de Esdras era, como se piensa generalmente, la Torá, es decir el Pentateuco en su estado actual? La Ley de que habla el decreto de Artajerjes, ¿es la misma que la leída por Esdras en la célebre fiesta de las Chozas? Una vez más hay argumentos en los dos sentidos, pero ninguna de las dos hipótesis se impone.

Un tercer problema, que podrá ser quizá resuelto con el tiempo, es el de la relación de los libros de Esdras y Nehemías con los libros de las Crónicas. Es el problema de las relaciones literarias, redaccionales y teológicas, así como el del origen de los textos y tradiciones que se encuentran en ambos conjuntos.

6. *Bibliografía*

Para todo lo que se refiere a esta época es imprescindible consultar W. D. Davies / L. Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction. The Persian Period* (Cambridge 1984). Uno de los autores que más han trabajado sobre la época es P. R. Ackroyd; de él cf. *Israel under Babylon and Persia* (Oxford 1979); *The History of Israel in the Exilic and Postexilic Period*, en G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation* (Oxford 1979); *The Jewish Community in Palestine in the Persian Period*, en *Cambridge History of Judaism*, o. c. 130-161. En estos dos últimos trabajos recoge y modifica sus posiciones, por lo que son un buen resumen de su aportación. Un

clásico de los estudios de la época es K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels in persischen Zeitalter* (Tubinga 1964). Sobre los samaritanos, cf. R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: the Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford 1975). Acerca de la situación de los judíos en este tiempo, cf. también R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (Haifa 1979). Para la historia general del tiempo, cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Chicago 1948). Puede verse el planteamiento actual en J. M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo:* «Salmanticensis» 32 (1985) 5-34.

VI. LA RESTAURACION RELIGIOSA

1. El exilio

En la historia de Israel, y por tanto en la de su religión, se puede hablar con propiedad de «antes y después del exilio». La continuidad es tan importante como la ruptura. Desde el punto de vista de las instituciones, mediaciones salvíficas en la teología de Israel, la monarquía desaparece, el templo es destruido y, consecuentemente, el sacerdocio queda en paro. La religión de Israel no se identifica con ninguna de estas instituciones, aunque con el tiempo muchos lo piensen así.

En esas dramáticas circunstancias, los pensadores de la religión de Israel van a apelar a una teología que subraye la fidelidad del Dios de Israel, su presencia y su acción por encima de las instituciones y teologías, destrozadas por los acontecimientos. La relación entre Dios y su pueblo se concebirá más bien como un don gratuito y total por parte de Dios. Este don, lleva consigo la capacidad de responder a su llamada y el ofrecimiento al hombre de los medios para restaurar su relación con Dios en caso de ruptura: el culto.

La relación del hombre con Dios conlleva a menudo la idea de retribución. En el antiguo Israel, la responsabilidad colectiva englobaba la dimensión individual de acuerdo con lo que se llama a veces «personalidad corporativa». Los miembros del grupo son solidarios, para el bien y para el mal, de las acciones de cada uno de ellos y viceversa. Con la crisis del exilio estas concepciones suscitarán una discusión apasionada (Jr 31,29-30; Ez 14; 18; 33,10-20). Ezequiel intenta responder a la acusación del pueblo, que afirma que Dios no es justo. Pero su respuesta resulta más bien mecanicista y no convence.

Los problemas del mal, del sufrimiento y de la retribución adquieren caracteres dramáticos en los acontecimientos del exilio. Las religiones y culturas circundantes habían tratado ya desde antiguo estos problemas, como lo demuestra toda una serie de textos, de gran valor y belleza, egipcios y mesopotámicos. El libro de Job abordará todos estos problemas con coraje y lucidez dando una respuesta relativamente original y típica desde el punto de vista de la religión de Israel.

2. *La caída de Babilonia y la restauración*

Con el edicto de Ciro, que permite la vuelta a Judá de los exiliados judíos, se abre una nueva etapa para Israel y su religión. El nuevo soberano no otorga la libertad política a Jerusalén, pero sí la religiosa. El retorno a la tierra fue progresivo y moderado. Lo protagonizaron los círculos sacerdotales y los grupos nacionalistas. No podía ser de otra forma. La reconstrucción del templo se acabará en 515. Este acontecimiento constituye el punto de partida de una nueva era en la historia de Israel.

Los dos grupos religiosos que ejercerán una gran influencia en la restauración de la comunidad religiosa de Israel son los sacerdotes y los profetas. Los sacerdotes son el único grupo organizado con poder real: controlan y animan el templo, que es ahora la única institución material decisiva en el plano teológico. Ellos darán estructura definitiva a las antiguas tradiciones conservadas en distintos documentos, a las que añadirán sus propios escritos, fruto de la reflexión teológica del exilio a partir de sus propias tradiciones. En sus textos tomarán cuerpo y adquirirán un valor religioso excepcional algunas realidades conocidas y practicadas desde antaño, como la circuncisión, que se convierte, en la perspectiva teológica de los textos sacerdotales, en el signo de la relación entre Israel y su Dios (Gn 17). Lo mismo se puede decir del sábado postexílico, mezcla de elementos anteriores, que recibe un contenido teológico y una función social totalmente nuevos.

La evolución de los sacrificios y del culto en general es igualmente significativa, ya que la presencia y la función sacerdotal adquieren mayor peso, subrayando la función sacrificial y disminuyendo proporcionalmente la de los fieles. Este cambio es patente en la importancia que se concede a los sacrificios por el pecado, o de expiación, sobre los sacrificios de comunión.

Entre los temas de la predicación profética en esta época destaca, en primer lugar, la insistente afirmación del monoteísmo

israelita. Es una de las claves de los textos del Déutero-Isaías. La situación en que se produce esta afirmación es la de un pueblo que, ante la impotencia de su Dios nacional y frente al esplendor de la fuerza babilónica o persa, se veía tentado a la apostasía. La comunidad judía restaurada optará de forma decisiva por un monoteísmo «militante».

Continuando los temas clásicos de la profecía preexílica, Ageo y el Proto-Zacarías tomarán una postura tajante en favor del culto como medio privilegiado para establecer la relación con Dios. El desplazamiento teológico de algunos textos de estos profetas es notable. Por otro lado, ambos designan explícitamente a Zorobabel como ungido de Dios, destinado inmediatamente a restaurar la monarquía davídica y, por tanto, la independencia política de Judá. El proyecto fracasó.

La prueba del exilio produjo un replanteamiento de la esperanza de Israel. El punto de partida es la fidelidad de Dios y su acción en la historia de Israel, base y fundamento de la fe bíblica, así como la conciencia de pecado provocada por la destrucción de Jerusalén y el exilio. La esperanza en una acción definitiva de Dios en favor de su pueblo va a plasmarse poco a poco literaria y teológicamente. Is 24-27; 34-35; Ez 38-39 y, sobre todo, Jl 3-4 representan esta corriente «escatológica».

Esta escatología supone que la situación real del pueblo, social y religiosamente, es generadora de esperanza debido a las carencias experimentadas. Sin embargo, en esta época parece haberse afirmado otra tendencia que algunos han denominado «teocrática», según la cual en la situación en que se encuentra el pueblo es la ideal y nada nuevo y definitivo cabía esperar. La comunidad, estructurada alrededor del santuario regido por el sacerdocio, habría llegado a su plena realización.

Esta tensión se manifiesta en un problema grave que se planteó a la comunidad restaurada: su relación con los no judíos. El problema recibirá respuestas distintas. Mientras los libros de Esdras y Nehemías ponen la solución en el aislamiento de la comunidad judía y en la conservación escrupulosa de la identidad nacional y étnica, los libros de Rut y de Jonás muestran una gran apertura teológica y social.

Los textos y testimonios proféticos recibidos por la comunidad como expresión de la palabra del Dios de Israel recogen sólo una parte de la actividad de los profetas que existieron en Israel. Son una selección. El exilio sirvió, entre otras cosas, para separar el grano de la paja. En consecuencia, vista la cantidad de profetas

que quedaron fueran de la selección y los efectos nefastos de su predicación, el profetismo perdió vigor y prestigio (Zac 13,1-6). Los autores sapienciales van a adquirir en esta época una gran importancia y, en cierto sentido, a reemplazar la actividad profética. Esto no quiere decir que los textos sapienciales sean todos de nuevo cuño. Una vez más, partiendo de colecciones más o menos antiguas y de origen a menudo extranjero, Israel va a elaborar un conjunto de textos que contienen la experiencia acumulada del saber.

Pero lo que va a marcar de forma indeleble la comunidad restaurada es la Ley. La Torá, el Pentateuco, se convierte ahora en el núcleo esencial de la religión de Israel. En la Torá encuentra el pueblo su raíz y su razón de ser, su camino y su marco social y religioso. Moisés es el portavoz de la revelación que Dios ha hecho a su pueblo para que viva. También en los Salmos se trasluce la función esencial de este conjunto de textos para la vida y la piedad del pueblo.

No obstante, conviene señalar la ambigüedad de la situación: si esta Ley adquiere eficacia real en la vida del pueblo es por obra y gracia de la autoridad persa, dueña de la situación política, la cual la declara oficialmente en vigor para los judíos. En cualquier caso, el judaísmo tendrá como eje fundamental y principal la Ley de Moisés.

3. *El sacerdocio postexílico*

La caída de Jerusalén, en 587, constituye un momento decisivo en la historia del sacerdocio de Israel. Buen número de sacerdotes fueron exiliados. en aquellos momentos críticos, este grupo de sacerdotes hizo un trabajo teológico fundamental que favoreció el resurgir de la comunidad israelita. No solamente realizaron una obra de compilación de antiguas tradiciones teológicas, sino que les dieron forma y perspectivas nuevas partiendo de la situación, radicalmente diferente, en que se encontraban. Gran parte de los textos del Pentateuco provienen de esta fuente.

A la vuelta del destierro, la comunidad se organizará en torno al templo de Jerusalén. En las nuevas perspectivas teológicas postexílicas, el culto representaba un elemento fundamental que permite una relación renovada del fiel con su Dios. El sacerdocio, con el sumo sacerdote al frente, constituye, junto con la Ley de Moisés, el eje central de la organización y de la vida cultual y social de la nueva comunidad. Esta situación se refleja en un famoso texto del

libro del Exodo: «Si queréis obedecerme y guardar mi alianza... seréis un pueblo sagrado, regido por sacerdotes» (Ex 19,6).

4. *El segundo templo*

Durante el exilio, los deportados carecían de lugar de culto. La oración, la lectura de los textos sagrados, el ayuno y algunas prácticas de este tipo adquirieron valor y fuerza. Pero el sueño del grupo renovador de los exiliados era volver a la tierra y reconstruir el templo. Con la llegada de Ciro al poder en Babilonia, el sueño pudo empezar a convertirse en realidad. A partir de 538 comienza tímidamente la vuelta a la patria. Los recién llegados reconstruyen el altar. Gracias a la liberalidad religiosa de los persas, la reconstrucción del templo puede comenzar. Pero habrá que esperar hasta el año 520 para que las obras alcancen un ritmo satisfactorio. En 515 los trabajos se terminan y se inaugura el nuevo santuario. No se sabe gran cosa del segundo templo. La estructura no debía de ser muy diferente de la del templo de Salomón. El libro de Esdras cuenta que algunos viejos que habían conocido el primer templo lloraban al compararlo con el nuevo, mucho más sobrio y sencillo debido a la escasez de recursos.

Un elemento político contribuyó poderosamente a la reconstrucción del templo. En torno a Zorobabel, descendiente de David, cristalizaron los sueños de restauración política. En esta perspectiva, la reconstrucción del templo nacional era un elemento esencial. Pero Zorobabel desaparece sin dejar rastro, y el templo reconstruido y despojado de pretensiones políticas se va a convertir en uno de los ejes esenciales de la vida de la nueva comunidad.

5. *Las fiestas*

Acerca de la Pascua y el sábado en la época posterior al exilio ya hemos hablado (cf. c. V, IV, 8). El Día de la Expiación es la fiesta típicamente postexílica y sacerdotal, aunque no haya que excluir elementos tradicionales más antiguos. Ninguno de los calendarios litúrgicos la menciona. En el AT hallamos solamente tres referencias a la fiesta: Lv 23,27.28; 25,9. Se comprende que esta fiesta fuera adquiriendo una importancia que antes no tenía. Según Lv 23,27, «es el día en que se expía por vosotros en presencia del Señor». El exilio fue el momento en que Israel empezó a tener conciencia de su culpa y, por tanto, había que establecer una forma

de reanudar la relación con la divinidad a pesar del pecado. Los textos sacerdotales tardíos ofrecen esta oportunidad con el rito del Día de la Expiación. Lv 16 detalla el ritual que, además del ayuno, contiene el rito de aspersión de la sangre en el santísimo por el sumo sacerdote (Lv 16,14-15). Después de la destrucción del templo hasta nuestros días, el Día de la Expiación es una de las fiestas principales del judaísmo.

6. Bibliografía

Sobre la religión de Israel existen buenos estudios. Subrayamos los siguientes: H. Ringgren, *Iaraelitische Religion* (Stuttgart 1963; trad. francesa: *La religion d'Israël,* París 1966); G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969). El primero, de la escuela sueca, organiza su estudio en perspectiva histórica y dando gran importancia a la alianza davídica y al culto; el segundo es una obra de conjunto de gran valor, aunque se difuminen algunos matices. Un buen panorama de los estudios sobre la religión de Israel entre los años 1951 y 1973 lo ofrece W. Zimmerli, *The History of Israelite Religion,* en G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation* (Oxford 1979) 351-384. La síntesis más actualizada sobre la cuestión, con abundante bibliografía, es la de H. Cazelles, *Religion d'Israel,* en DBS X (París 1981) 240-277. Se encontrarán también datos interesantes sobre las instituciones religiosas de Israel en el clásico libro de R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1976) 361-648.

Sobre el entorno religioso de Israel, la bibliografía sería demasiado extensa. Remitimos a las historias de las religiones, que aquí no es necesario enumerar. En ellas puede consultarse lo relativo a las religiones mesopotámica, egipcia y cananea.

Capítulo VII
PALESTINA BAJO EL DOMINIO GRIEGO
(333-167 a. C.)

I. LA NUEVA SITUACION: ALEJANDRO (333-323) Y LOS DIADOCOS (323-301)

La primera gran victoria de Alejandro sobre Darío III en Isos, el año 333 a. C., le abrió de par en par las puertas del Oriente. Después de ocupar Damasco y antes de adentrarse en el corazón del imperio persa, Alejandro decidió someter la costa mediterránea y apoderarse de Egipto. Unicamente Tiro y Gaza le opusieron resistencia. La ciudad fenicia, situada en una isla a dos km. de la costa, resistió durante siete meses al asedio pero terminó siendo destruida. El eunuco Batis, que dirigía la defensa de Gaza, opuso una resistencia encarnizada, poniendo incluso en peligro la vida de Alejandro. Después de dos meses de asedio, también Gaza fue arrasada, y Alejandro pudo ocupar Egipto, que le acogió como a un libertador. En el año 331, Alejandro fundó una nueva ciudad en la desembocadura del Nilo, Alejandría, ciudad que se desarrollará rápidamente y se convertirá en el centro más importante del judaísmo helenístico.

Judá y Samaría pasaron del dominio persa al griego sin oponer ninguna resistencia. Según Josefo (*Ant.* XI, 304-347), el sumo sacerdote Yaddua rechazó la oferta de paz que le hizo Alejandro durante el asedio de Tiro, por fidelidad al juramento de alianza debido al soberano persa, mientras que Sambalat III de Samaría se apresuraba a ofrecer un contingente de tropas samaritanas para el asedio de la ciudad fenicia. Pero, siempre según Josefo, el único historiador que transmite esta información, cuando Alejandro se dirigió a Jerusalén después de la toma de Gaza, el mismo Yaddua, inspirado por un sueño divino, decidió salir a su encuentro revestido con los ornamentos sacerdotales y rodeado de un cortejo de sacerdotes y

del pueblo. A su vista, Alejandro se postró en tierra para adorar el nombre divino inscrito en una placa de oro sobre la tiara del sumo sacerdote, entró en Jerusalén y ofreció un sacrificio en el templo. A petición de Yaddua, Alejandro concedió a los judíos la libertad de vivir de acuerdo con sus propias leyes y la exención de impuestos cada año sabático; y esto no sólo a los judíos de Jerusalén, sino también a los de Babilonia y de Media. Josefo justifica esta conducta inesperada de Alejandro mediante el recuerdo de un sueño en el que le había sido prometido el éxito de sus empresas contra los persas y mediante la lectura del libro de Daniel (!), en el que Alejandro ve predicha su victoria.

Por supuesto, toda esta narración es legendaria y se acomoda difícilmente con el hecho de que, una semana después de la toma de Gaza, Alejandro se hallaba ya en la frontera con Egipto. El eco de este contacto de Alejandro con las autoridades religiosas judías, conservado en el Talmud de Babilonia (*bYoma* 69b), evita este inconveniente situando el encuentro en Kefar Saba, la posterior Antípatris, en la costa mediterránea, pero con la incongruencia de hacer protagonista del encuentro al sumo sacerdote Simeón el Justo, que vivió un siglo después de los supuestos hechos.

De todos modos, la narración de Josefo es muy significativa, ya que nos muestra que la conquista de Alejandro dejó Judá en la situación en que se hallaba bajo el imperio persa: formando parte de la misma provincia de Siria, pagando el mismo tipo de tributo, gozando de la misma tolerancia religiosa y con el mismo predominio de las autoridades religiosas en la vida de la ciudad y de todo el territorio.

Distinto es el caso de Samaría. A la muerte de Sambalat III, los habitantes de Samaría se sublevaron y, en el año 331, durante la permanencia de Alejandro en Egipto, quemaron vivo a Andrómaco, el gobernador macedonio de Celesiria. Alejandro organizó una expedición punitiva, destruyó la ciudad y reemplazó a los habitantes muertos o exiliados con colonos macedonios que establecieron la primera ciudad helenista de la Palestina: Samaría / Sebaste. Una ilustración trágica de la situación nos la han proporcionado los descubrimientos de Wadi ed-Daliyeh. En una cueva de un barranco al norte de Jericó fueron encontrados, además de los famosos papiros, esqueletos de más de 200 personas muertas por asfixia cuando los soldados de Alejandro encendieron un gran fuego a la entrada.

Josefo cuenta (*Ant.* XIII, 255-256) que Sambalat había obtenido el permiso de Alejandro para construir un templo en el monte

Garizim. Pero la mayoría de los autores no conceden mucho crédito a esta información y relacionan su edificación con la reconstrucción de Siquem a comienzos del período helenístico.

Después de asegurarse el control de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor, Alejandro continuó su avance atravesando el Eufrates y el Tigris, derrotó definitivamente al ejército de Darío en Gaugamela, cerca de Nínive, conquistó rápidamente el resto del imperio persa y prosiguió su avance hasta la India, deteniéndose a orillas del Ganges. La inesperada muerte de Alejandro en Babilonia, en 323, le impidió consolidar la organización del inmenso imperio conquistado. Alejandro había sabido presentarse en Egipto como heredero del poder faraónico y había asimilado las tradiciones del imperio de los Aqueménidas, intentando fusionar a persas y macedonios, intento ejemplarmente simbolizado por las «bodas de Susa», en la primavera de 324, cuando en un mismo día Alejandro, sus consejeros y diez mil de sus soldados se casaron con otras tantas doncellas persas. Pero la falta de un heredero con el carisma de Alejandro llevaría en muy poco tiempo al desmoronamiento de su imperio y a una división de los territorios entre sus «sucesores», los Diadocos.

Si bien los generales de Alejandro elegieron a su muerte como sucesor a su hermano bastardo Felipe III Arrideos y al hijo póstumo de Alejandro para asegurar la continuidad dinástica, el poder efectivo se lo repartieron entre ellos, dando comienzo a un período confuso de luchas y alianzas durante el cual cada uno de los Diadocos intentará obtener el control del imperio o de alguna de sus partes. Palestina, que había permanecido tranquila durante la época de Alejandro, se verá ahora envuelta en estas luchas y pasará de las manos de unos a las de otros durante todo este período (323-301 a. C.).

La división del imperio de Alejandro que tuvo más repercusiones en este período fue la efectuada en Triparadiso después del asesinato de Perdicas en Menfis: Macedonia quedó bajo el dominio de Antípatro; Tracia fue atribuida a Lisímaco; Asia Menor, a Antígono Monoftalmo («el tuerto»); Babilonia, a Seleuco; Siria-Palestina, a Laomedón, y Egipto, a Tolomeo.

Ya en 319, Tolomeo, que había intentado inútilmente comprar a Laomedón Siria-Palestina, se había apoderado por la fuerza de estos territorios, pero los perdió al año siguiente frente a Eumenes. Este, a su vez, fue derrotado por Antígono, quien, después de arrebatar Babilonia a Seleuco, consiguió conquistar las ciudades de la costa fenicia desde Tiro hasta Gaza y se apoderó así de

Palestina en 315. En el año 312, Tolomeo recuperó el país después de vencer en Gaza a Demetrio, el hijo de Antígono; pero hubo de abandonarlo de nuevo en manos de Antígono al año siguiente. Este, que mientras tanto se había proclamado rey, conservaría Palestina en su poder hasta el año 301, año en el que Antígono perdió su reino y su vida al ser derrotado en Ipsos por Seleuco y Lisímaco.

En el reparto del reino de Antígono que siguió a su muerte, Palestina fue atribuida a Seleuco. Pero en el mismo año y antes de que Seleuco hubiera podido tomar posesión de ella, Tolomeo la había conquistado de nuevo, ahora de forma definitiva. A partir de este momento y durante un siglo entero (301-200 a. C.), Palestina permanecerá bajo el control de los Tolomeos, salvo un breve período de ocupación seléucida durante la cuarta guerra siria.

II. PALESTINA BAJO LOS TOLOMEOS

Tolomeo I Soter, siguiendo el ejemplo de Antígono, se había proclamado rey en 305 a. C., iniciando la dinastía Tolomea (conocida también como dinastía Lágida, del nombre del padre de Tolomeo Lago), que dominará en Egipto como sucesora de las antiguas dinastías faraónicas hasta el año 30 a. C. El dominio, de unos 100 años, de los Tolomeos sobre Palestina puede dividirse en dos partes: una primera época, relativamente tranquila, en la que Palestina quedó al margen de las luchas entre Tolomeos y Seléucidas, y una segunda, a partir de 221, en la que la provincia sufre directamente las consecuencias de la cuarta y quinta «guerra siria» entre ambos contendientes.

En Jerusalén existía desde antiguo una facción proegipcia, como puede deducirse de la información que Josefo toma del historiador Hecateo de Abdera: después de la victoria de Gaza del 312, el sumo sacerdote Ezequías, con un gran número de judíos, siguió a Tolomeo a Egipto «a causa de su comportamiento humano y amistoso». Pero existía también una considerable facción proseléucida. Siempre según Josefo, que cita en este caso la obra perdida de Agatarcides, Tolomeo se apoderó de Jerusalén por traición, aprovechando el reposo sabático, que impedía a los habitantes tomar las armas para defenderse (*Ant.* XII, 4-6; *Contra Apión* I, 208-211). Según la *Carta de Aristeas* (12-13), Tolomeo deportó en esta ocasión a 100.000 habitantes de Jerusalén, Judá y Samaría, y los condujo a Egipto; 30.000 de entre estos deportados fueron encuadrados en unidades militares, y el resto vendidos como esclavos.

Aunque las cifras parecen claramente exageradas, este éxodo de

población judía hacia Egipto nos proporciona una explicación del florecimiento de las comunidades judías de la diáspora egipcia en los siglos III y II a. C. El testimonio papirológico nos muestra que estas comunidades se hallan establecidas tanto en Egipto como en Cirenaica; sus miembros se dedican a todo tipo de profesiones y se hallan repartidos entre todas las clases sociales, de agricultores a recaudadores de impuestos, de artesanos a preceptores, sin olvidar el ejército o la policía. Estas comunidades judías son de lengua griega y parecen haber gozado de un estatuto con ventajas jurídicas parecidas a las que tenían los ciudadanos de origen griego. Al menos en ciertos casos, está probado que formaban *politeumata*, que en las ciudades propiamente dichas, como Alejandría, podían agruparse en barrios cuyo nombre recordaba los orígenes étnicos del grupo. Sus miembros se hallaban integrados en el ambiente griego, como lo demuestra la onomástica, en la que junto a nombres semíticos encontramos otros que son típicamente griegos, incluso nombres teóforos de origen pagano. Tal integración aparece igualmente en el florecimiento de una literatura judía en lengua griega, representada, por ejemplo, por el historiador Demetrio o el poeta trágico Ezequiel, y que culminará en la traducción de la Biblia al griego conocida como la Septuaginta o LXX.

La helenización de las comunidades judías de la diáspora fue un factor estimulante en la progresiva helenización del judaísmo palestino del s. III. La importancia de estas comunidades influyó sin duda en la actitud conciliadora de los Tolomeos frente a la población de Palestina. De hecho, la *Carta de Aristeas* (17-19) afirma que Tolomeo II Filadelfo ordenó liberar a los esclavos judíos deportados por Tolomeo I e incluso a los «deportados antes o después de estos hechos».

El largo reinado de Tolomeo II (283-246) marca no sólo el apogeo del poderío de los Tolomeos, sino también un período de gran desarrollo económico en Palestina. Las dos primeras «guerras sirias» de Tolomeo II contra Antíoco I y Antíoco II, respectivamente, no afectaron para nada a la provincia. Tolomeo derrotó a los nabateos, obteniendo así control de la ruta comercial con Arabia. Toda una serie de ciudades fueron construidas o reconstruidas, como Tolemaida (la antigua Akko), Escitópolis (la antigua Bet-Šan) y Filadelfia (la antigua Rabbá de los ammonitas). Naturalmente, la creación de nuevas ciudades y la implantación de nuevas colonias militares supuso un gran estímulo para la economía. Pero este desarrollo económico fue acompañado de una fuerte presión tributaria.

La provincia de Siria-Fenicia o Celesiria, en la que estaba integrada la Palestina, se dividía, desde el punto de vista administrativo y fiscal, entre los territorios de las ciudades helenísticas *(poleis), los de las colonias militares (katoikiai* o *klerukhies),* y la *khora,* la campaña. Esta, a su vez, se dividía en distritos *(hyparkhiai)* que agrupaban las más pequeñas unidades, los pueblos *(nomoi).* Jerusalén considerada como una ciudad-templo, dominaba el territorio de Judá y constituía el centro de la etnia. La ciudad estaba gobernada por un consejo de ancianos *(gerousia)* a cuyo frente se hallaba el sumo sacerdote, reconocido como representante del pueblo *(prostates)* ante el rey y responsable del pago de los impuestos. En cada hiparquía un *oikonomos* (administrador real) velaba por los intereses económicos del Estado. Todo el sistema fiscal y administrativo tolomeo reposaba en definitiva sobre una burocracia enorme, pero eficiente, que dependía del *doiketes* (ministro de finanzas). Un excelente ejemplo del funcionamiento del sistema fiscal y administrativo tolomeo en relación con la provincia de Siria y Fenicia nos lo proporcionan los papiros de Zenón, un administrador de Apolonio, el *doiketes* de Tolomeo II. Entre la masa de documentos de su archivo, descubierto en Fayyum en 1915, unos cuarenta se relacionan con Siria y Palestina. Por orden de su señor y acompañado de numeroso séquito de funcionarios, emprendió un viaje de más de un año de duración (entre 260 y 258 a. C.) a través de Siria y Palestina para inspeccionar y mejorar la economía y estimular las relaciones comerciales entre Egipto y la provincia. Su itinerario le condujo a través de la Torre de Estratón (la futura Cesarea), Jerusalén y Jericó, hasta Araq el-Emir en Transjordania, residencia de la familia de los Tobíadas; desde allí continuó hacia Galilea, donde el *doiketes* poseía una gran propiedad vitícola, y regresó por la nueva capital de la provincia, rebautizada como Tolemaida. Dos de los documentos conservados son precisamente cartas de Tobías que aluden a regalos enviados por él para el rey y para el mismo Apolonio y que muestran las tendencias protolomeas de la familia de los Tobíadas y su poderío económico, factores que desempañarán un papel importante en la escena política palestina durante todo este período y durante la época de control seléucida.

A la muerte de Tolomeo II y de Antíoco II, estalló de nuevo la guerra entre sus sucesores, Tolomeo III Evergetes (246-221) y Seleuco II Calínico (246-226). Aunque también esta tercera «guerra siria» se terminará, en definitiva, ventajosamente para los Tolomeos, que adquirirán durante cierto tiempo el control de Antioquía y de partes de Asia Menor, su desenlace, visto desde Jerusalén,

no parecía nada claro, lo cual estimuló a la facción proseléucida. En todo caso, el sumo sacerdote Oníadas II se negó a pagar el tributo acostumbrado, según Josefo por avaricia y deseo de lucro, pero probablemente anticipando una ocupación seléucida de Palestina. Tolomeo consideró la negativa como una rebelión y envió un mensajero con la amenaza de transformar Jerusalén en una colonia militar. La acción fue aprovechada por José, de la familia de los Tobíadas y sobrino del sumo sacerdote, para obtener, con apoyo de la facción protolomea, la función de *prostates*, representante del pueblo ante el rey, relegando así a Onías II a sus funciones puramente sacerdotales.

Este primer conflicto marca el comienzo de un antagonismo entre los Oníadas y los Tobíadas que dominará la escena política palestina durante mucho tiempo. Después de reunir el dinero necesario, prestado por «sus amigos samaritanos», José se dirigió a Egipto, donde no sólo consiguió apaciguar a Tolomeo II, sino que obtuvo la recaudación del impuesto de toda la provincia de Siria y Fenicia, empleo que ejerció durante veintidós años y que le permitió amasar una fortuna personal inmensa. Un ejemplo de sus métodos nos lo proporciona Josefo, quien describe cómo José, con ayuda de 2.000 soldados egipcios, ejecutó a los notables de Ascalón y confiscó sus propiedades por haberse negado a pagar los impuestos. Josefo menciona un comportamiento parecido con Escitópolis, y puede suponerse que José desplegó el mismo celo en todo el territorio con el consiguiente agravamiento de los conflictos sociales. Por otra parte, la helenización que José mostró en su conducta favoreció el avance del helenismo entre las clases dirigentes judías, y con su oportuno cambio al campo proseléucida aseguró el influjo de este grupo helenizado, incluso después de que los Tolomeos perdieran el control del país.

Después de la muerte de Tolomeo III se abrieron de nuevo las hostilidades entre su sucesor, Tolomeo IV Filopátor (221-204), y Antíoco III el Grande (223-187), que había sucedido a su hermano Seluco III Cerauno (226-223). Durante esta cuarta «guerra siria», Antíoco III no sólo recuperó Seleucia y Antioquía, sino que invadió la Celesiria y se apoderó de toda la costa –con Tiro y Tolemaida– de Samaría y de la Transjordania. La guerra devastó durante dos años Palestina y sólo se resolvió con la batalla de Rafia en 217, batalla en la que el ejército tolomeo, empleando por primera vez soldados nativos de Egipto, consiguió una inesperada victoria. Antíoco III tuvo que retirarse abandonando los territorios conquistados, y Tolomeo IV aprovechó la victoria para reorganizar la provincia,

en la que el resentimiento antitolomeo era cada vez más pronunciado.

A pesar de la victoria de Rafia, el poderío tolomeo declinaba rápidamente. Los soldados egipcios, que habían descubierto su fuerza en la batalla, se pusieron al frente de diversas revueltas campesinas contra la autoridad griega. Entre 207 y 184, la Tebaida escapa al control de la autoridad tolomea y es gobernada por príncipes autónomos. En Jerusalén aumenta la influencia del partido proseléucida hasta el punto de que el más influente de los representantes del partido tolomeo, el hijo menor de José el Tobíada, Hircano, a quien Tolomeo IV había transferido o prometido la *prostasia* sobre el pueblo, y que se encontraba en lucha abierta con su padre y sus hermanos, partidarios ahora de los seléucidas, no consigue entrar en Jerusalén y debe refugiarse en la propiedad de los Tobíadas en Transjordania. La situación se deteriora aún más cuando, en 204, Tolomeo V Epífanes, de apenas cinco años de edad, sucede a su padre, muerto misteriosamente. Antíoco III aprovechó la ocasión. Después de consolidar su posición en Asia Menor y recuperar las posesiones de su antepasado Seleuco I, habiéndose asegurado mediante un tratado el apoyo de Filipo V de Macedonia, emprendió en 201 la conquista de Siria-Palestina. Esta quinta «guerra siria» fue una rápida marcha triunfal en la que sólo Gaza opuso una dura resistencia. Una contraofensiva del general egipcio Scopas, que reconquistó todas las ciudades de Palestina en el invierno de 201 y castigó duramente a los habitantes de Jerusalén, constituirá sólo un breve intermedio. Scopas fue definitivamente derrotado en Panion (la actual Banias, en las fuentes del Jordán) en el año 200, y el país pasó definitivamente a manos de Antíoco III. Josefo nos cuenta cómo «los judíos fueron espontáneamente hacia él, le abrieron las puertas de la ciudad y le ofrecieron abundantes provisiones para su ejército y sus elefantes; además, juntaron sus fuerzas para cercar a la guarnición que Scopas había dejado en la ciudadela de Jerusalén» *(Ant.* XII, 133). Un siglo de dominio tolomeo llegó así a su fin.

III. PALESTINA BAJO LOS SELEUCIDAS

Si durante las guerras entre los Tolomeos y los Seléucidas la suerte de los judíos se parecía, como dice Josefo, «a un barco en la tormenta, aplastado de un lado por las victorias de Antíoco y de otro por los reveses de su fortuna» *(Ant.* XII, 130), después de la victoria de Banias la posición de Antíoco será conciliadora y favo-

rable, tanto para la aristocracia proseléucida como para los elementos más conservadores. Testigos de este nuevo clima y de la importancia que la facción proseléucida había tenido en los últimos años de dominio tolomeo, así como de la influencia del sumo sacerdote Simeón II «el Justo», son los decretos de Antíoco que nos ha conservado Flavio Josefo y cuya autenticidad es hoy día generalmente aceptada.

El primero *(Ant.* XII, 138-144) va dirigido al gobernador de Celesiria, un tal Tolomeo. En él el rey, después de agradecer el apoyo recibido, toma una serie de medidas para acelerar la reconstrucción de Jerusalén y su repoblación: exención de impuestos durante tres años para sus habitantes y para aquellos que se instalen en la ciudad en un plazo determinado, y reducción del tributo después de este tiempo; el rey se ocupa igualmente de la restauración del templo y proporciona los medios para que se celebren sacrificios a sus expensas; exime de impuestos a los sacerdotes, a escribas y cantores del templo y a los miembros de la *gerousia.* Es sobre todo importante el hecho de que el rey autorice que «todos los miembros de la nación sean gobernados de acuerdo con las leyes ancestrales», lo que significa el reconocimiento de la Torá como la ley de la nación y la concesión de cierta autonomía interna. En definitiva, este edicto restablece la situación que Judá había conocido en la época persa y confirma el apoyo del gobierno a la clase sacerdotal.

El segundo de los edictos *(Ant.* XII, 145-146) concierne directamente al mantenimiento de la pureza ritual de la ciudad y del templo, prohibiendo la entrada en el mismo a los no judíos y la introducción y crianza en la ciudad de animales impuros, de su carne e incluso de sus pieles; quien quebrantara estas normas debería pagar una multa considerable a los sacerdotes. Este segundo decreto era una concesión a la facción más conservadora y apegada a las tradiciones mosaicas y un resultado directo de la intervención de Simeón el Justo dirigido, tal vez, a frenar la expansión económica de los Tobíadas al dificultar el comercio con los no judíos.

Un tercer documento conservado por Flavio Josefo *(Ant.* XII, 147-153) nos muestra las disposiciones favorables de Antíoco III y su confianza en las comunidades judías de la diáspora asiática. Una carta a Zeuxis, gobernador de las provincias de Lidia y Frigia, regula el transporte de 20.000 familias judías de Mesopotamia a las fortalezas de esas dos provincias y su instalación en ellas como *klerukhoi,* colonos militares.

Los efectos positivos de estos decretos fueron, sin embargo, de corta duración. Los conflictos entre Oníadas y Tobíadas y la aparición de Roma en la escena política del Oriente deterioraron rápidamente la situación. Antíoco III había hecho la paz con Tolomeo V y le había dado su hija Cleopatra I en matrimonio, asegurando así la tranquilidad en la frontera sur de su reino. La derrota de Filipo V de Macedonia frente a los romanos le incitó a apoderarse de las propiedades macedonias en Asia Menor e incluso a ocupar una parte del territorio griego. Los romanos respondieron invadiendo Asia Menor en el año 190 e infligieron una derrota decisiva a Antíoco en Magnesia. Las duras condiciones que los romanos le impusieron en la paz de Apamea, en 188, iniciarán la desintegración del poderío seléucida. No sólo tuvo que abandonar Antíoco sus territorios al este del Taurus, deshacerse de sus temibles elefantes, reducir su flota y entregar a su hijo Antíoco como rehén a los romanos, sino que fue obligado a pagar como reparación la enorme suma de 15.000 talentos en doce plazos anuales. Esta última condición ponía las finanzas del reino en una situación imposible y obligó al rey a procurarse el dinero por todos los medios posibles. Antíoco III encontró la muerte en 187, precisamente al intentar apoderarse del tesoro del templo de Bel en Susa para pagar las deudas; esta misma necesidad crónica de dinero condicionará el cambio de política seléucida con Palestina.

En Jerusalén Onías III había sucedido a su padre, Simeón el Justo, como sumo sacerdote y pronto entró en conflicto directo con la familia de los Tobíadas. Según 2 Mac, Simón, administrador del templo y partidario de los Tobíadas, intentó apoderarse de la función de administrador del mercado central. Al no conseguirlo por la oposición de Onías, acusó a éste de almacenar en el templo tesoros incalculables. La noticia llegó a oídos de Seleuco IV, el sucesor de Antíoco III, que envió a su jefe de gobierno, Heliodoro, para apoderarse de las riquezas. 2 Mac relata que una intervención milagrosa obstaculizó el intento, sin que podamos averiguar los motivos reales por los que Heliodoro regresó sin el dinero. Lo cierto es que Onías se presenta, incluso en la narración de 2 Mac, como estrechamente relacionado con Hircano, que había roto con su familia, los Tobíadas, a causa de sus tendencias protolomeas, y que contaba con el apoyo de una parte del pueblo dividido claramente entre partidarios de los Seléucidas y de los Tolomeos. Esta división se agravará cada vez más hasta llegar a tomar las proporciones de una guerra civil que obligará a Onías a alejarse de Jerusalén para defender ante el rey su propia causa y justificar su

conducta. Sin resultado, ya que su visita coincidió con el asesinato de Seleuco IV por Heliodoro. Su hermano Antíoco IV Epífanes (175-164), que se había escapado de Roma e instalado en Atenas, asumió rápidamente el poder. Durante su reinado el proceso de helenización de Jerusalén llegará a su apogeo y se desencadenará la reacción que acabará con la pérdida del control seléucida sobre Palestina.

IV. LA REFORMA HELENISTICA

Los Tobíadas aprovecharon el cambio de gobierno en Antioquía para hacerse con el poder en Jerusalén. Jasón, un hermano de Onías III, pero partidario de los Tobíadas y defensor del partido helenístico, obtuvo de Antíoco IV el nombramiento de sumo sacerdote mediante la promesa de aumentar el impuesto anual y el pago directo de una fuerte suma. La compra del oficio y el nombramiento de Jasón en vida del sumo sacerdote legítimo era una intromisión intolerable a los ojos de los observantes de la Ley. Pero aún tuvo que resultarles más penoso el intento de Jasón y del partido helenístico de transformar Jerusalén en una *polis* helenística. Para obtener esta reforma constitucional, Jasón ofreció pagar 150 talentos por el permiso «de establecer un gimnasio y una efebía e inscribir como antioquenos a los de Jerusalén» (2 Mac 4,9).

Aunque esta reforma no significaba el abandono de la Torá como norma religiosa, sino tan sólo como ley constitucional de la ciudad, para los judíos piadosos y fieles a la Ley era una verdadera apostasía de las «leyes ancestrales» que habían regido la vida del pueblo desde el período persa y habían sido confirmadas por los edictos de Antíoco III. 1 Mac 1,11-14 expresa claramente este punto de vista cuando afirma que la reforma helenística equivalía a «una apostasía de la alianza santa».

La reforma fue llevada a cabo consecuente y progresivamente con la autorización real. El gimnasio fue construido no lejos del templo y, según 2 Mac 2,12-15, incluso los sacerdotes preferían participar en las competiciones atléticas a dedicarse al servicio del culto. La desnudez, de rigor en los concursos atléticos, llevó a muchos a ocultar la marca de la circuncisión, y la asociación de los juegos con el culto de Hércules, Hermes y las Musas, constituía un ultraje a los fieles observantes de la Ley. A pesar de esto, la helenización de Jerusalén en este momento no puede considerarse completa. Jasón, aunque prohelenista, era relativamente moderado y,

en definitiva, miembro de la familia de los Oníadas. Un ejemplo de la ambivalencia del momento lo proporciona 2 Mac 4,18-20: con motivo de los campeonatos de Tiro, los «antioquenos de Jerusalén» enviaron una embajada con dinero para ofrecer sacrificios a Hércules. Pero los mismos embajadores decidieron destinar los fondos a la construcción de trirremes en vez de dedicarlos a sacrificios en honor de los dioses paganos.

La situación se agravó cuando, poco tiempo después, Menelao, un hermano de Simón, sucedió a éste en el oficio de *prostates* (administrador del templo) y, como tal, responsable del pago del tributo. Aprovechando un viaje a Antioquía para pagarlo, consiguió comprar para sí mismo la función de sumo sacerdote ofreciendo una suma mayor que la de Jasón. De esta forma, los Tobíadas consiguieron alejar definitivamente del poder a los Oníadas y controlar directamente el sumo sacerdocio. Por primera vez en la historia del pueblo, la descendencia sadoquita se vio privada del sumo sacerdocio. Jasón se vio obligado a abandonar Jerusalén y a refugiarse en Transjordania.

Menelao, para poder pagar las cantidades prometidas, no dudó en echar mano del tesoro del templo, un hecho que exacerbó a la opinión popular. Mientras él se hallaba en Antioquía, estalló una revuelta popular que costó la vida a su hermano y sustituto Lisímaco (2 Mac 4,39-42). La *gerousia* envió emisarios al rey para acusar a Menelao, pero éste, mediante soborno, consiguió que el rey los ejecutara. Usando los mismos métodos, logró igualmente desembarazarse del antiguo sumo sacerdote Onías, que se había acogido al derecho de asilo del templo de Dafne (2 Mac 4,32-34).

La evolución política de la escena internacional agravó aún más la situación. En Egipto, a la muerte de Cleopatra I, su hijo Tolomeo VI Filométor había sido proclamado rey, asociado a su hermano Tolomeo VIII Fiscón y a su hermana y esposa Cleopatra II como corregentes. Con el pretexto de recuperar la dote de su madre, la provincia de la Celesiria, declararon la sexta «guerra siria» a Antíoco. Este entró en Egipto en 169 y, después de la victoria de Pelusio, se apoderó de la mayor parte del país y se sometió a Tolomeo VI, aunque no consiguió conquistar la capital, Alejandría, que había optado por Tolomeo VIII. A su vuelta de Egipto, en el mismo año, Antíoco entró en Jerusalén y, con la colaboración del mismo Menelao, saqueó el tesoro del templo. Al retirarse dejó instalados a Filipo el Frigio y Andrónico como gobernadores, respectivamente, de Jerusalén y Samaría.

Poco después, en 168, Cleopatra consiguió reconciliar a sus dos

hermanos, lo que motivó una segunda intervención de Antíoco en Egipto. De nuevo llegó el soberano seléucida hasta Alejandría, pero esta vez la entrada en escena del legado romano Popilio Lemas, que transmitió a Antíoco el ultimátum del senado, obligó al rey a abandonar definitivamente sus sueños de controlar Egipto. Mientras tanto, en Judá se había corrido el rumor de la muerte de Antíoco, y Jasón aprovechó la ocasión para atacar Jerusalén al frente de un ejército. Con el apoyo de la mayoría de la población obligó a Menelao a refugiarse en la ciudadela.

Aunque el conflicto entre Jasón y Menelao ha sido frecuentemente interpretado como un conflicto entre dos personajes igualmente ambiciosos, Josefo lo presenta *(Ant.* XII, 239-240) como un conflicto entre los partidarios de los Oníadas y de los Tobíadas y *(Bell.* I, 31-33) como una lucha entre partidarios de los tolomeos y seléucidas por el poder supremo; en todo caso, 2 Mac deja claro que Antíoco consideró el ataque de Jasón como una rebelión. Frustrado por su fracaso en Egipto (Dn 11,29-30), Antíoco decidió castigar la rebelión y envió para ello a su lugarteniente Apolonio. Este entró en la ciudad aprovechándose del reposo sabático de los habitantes y la sometió al tratamiento habitual de las ciudades rebeldes: matanza de los varones, venta como esclavos de las mujeres y los niños, destrucción de los muros de la ciudad. El éxodo de la población debió de ser considerable (1 Mac 1,38). Jasón huyó antes de la llegada del ejército seléucida y, a través del reino nabateo, consiguió llegar hasta Egipto. Hircano el Tobíada se suicidó en sus dominios de Transjordania. Una nueva ciudadela, el Acra, fue construida como residencia de la guarnición seléucida y como bastión de la polis antioquena de Jerusalén. Fueron instalados colonos militares, cuya presencia transformó Jerusalén en una ciudad de población mixta, judía y gentil.

Con estas medidas, la reforma helenística de la ciudad llegó a su cumbre. Sólo faltaba una plasmación jurídica de la nueva situación, y ésta llegó con los famosos decretos de Antíoco IV que siguieron de cerca a estos hechos (1 Mac 1,41-51; 2 Mac 6,1-9). Con ellos las prerrogativas y el estatuto de la ciudad reconocidos por los edictos de Antíoco III fueron anulados, y la libertad para seguir las «tradiciones ancestrales» fue sustituida por la orden de «que todos formaran un solo pueblo, abandonando cada uno sus tradiciones» (1 Mac 1,41-42).

Para Jerusalén y Judá esto significaba, como precisa 1 Mac, la supresión de los sacrificios en el santuario, la construcción de altares paganos en todas las ciudades, la abolición de la circunci-

sión y del reposo sabático, la introducción de sacrificios de cerdos, etc. Fueron nombrados inspectores para asegurar el cumplimiento de las órdenes en todas las ciudades, para velar por la ejecución de los sacrificios y para perseguir a los que, en público o en secreto, se negaban a acatar los mandatos del rey. Estas medidas culminaron con la supresión del sacrificio perpetuo en el templo, con la erección de un altar pagano junto al altar de los sacrificios el 6 de diciembre de 167 (la «abominación de la desolación» de Dn 11,31), el ofrecimiento sobre este altar del primer sacrificio el 15 de diciembre y la dedicación del templo al «Señor del cielo», el *ba'al šamen,* equivalente al Zeus Olimpios de los griegos. Frente al particularismo del «Altísimo», la figura universal del «Señor del cielo» debía significar la unidad religiosa de la nueva ciudad pluriforme y mixta. La reforma helenística estaba así completa, y la Jerusalén del sumo sacerdote Menelao podía integrarse en la gran corriente helenística del mundo oriental.

V. PISTAS DE TRABAJO

Se puede hacer un análisis de Dn 11,2-31, que cubre precisamente el período tratado, intentando descubrir bajo las alusiones crípticas del profeta el desarrollo de los hechos señalados. Otras pistas:

– buscar las alusiones a la historia del período helenístico en los libros de Zacarías, Daniel y Ben Sirá;

– comparar la distinta forma de presentar los mismos hechos en el primero y en el segundo libro de los Macabeos;

– leer la saga de los Tobíadas *(Ant.* XII, 160-236) a la luz de las novelas helenísticas y de la teoría política de Josefo;

– presentar un cuadro de la economía de Palestina en los siglos III y II a la luz de los datos del archivo de Zenón;.

– interpretar el conflicto de Judá en los siglos III y II en clave «colonial» a la luz de la obra de E. Will y C. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellènismos. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nancy 1986).

VI. CUESTIONES ABIERTAS

Sólo mencionaremos aquí dos de los problemas más ásperamente discutidos del período de la reforma helenística.

El primero es la cronología de la rebelión de Jasón y la visita o visitas de Antíoco IV a Jerusalén. El problema no proviene de la escasez de informaciones en las distintas fuentes, sino de las contradicciones de estas fuentes en cuanto al curso de los acontecimientos. El desarrollo de los

hechos se encuentra en 1 Mac 1,20-23; 2 Mac 5,1-26; *Ant.* II, 239-250; *Bell.* I, 31-33 y Dn 11,28-31. Estos relatos dan pie a dos conclusiones distintas:

1) Antíoco IV habría visitado Jerusalén en dos ocasiones distintas y habría saqueado dos veces los tesoros del templo: en 169, a su regreso de Egipto, y en 168, después de que los romanos obstaculizaran su conquista. 1 Mac 1,22 se referiría al primero de los saqueos: 2 Mac 5,11-23, al segundo; Dn 11,28-31 probaría que se trata de dos acciones distintas.

2) Antíoco IV habría saqueado personalmente una sola vez Jerusalén, en 169. 1 Mac 1,22 y 2 Mac 5,11-23 se referirían a un mismo hecho. Dn 11,28-31 no hablaría de dos visitas personales de Antíoco a Jerusalén, y tanto *Bell.* I, 31-33, que menciona la segunda visita, como *Ant.* XII, 242-250, que alude a dos, habrían combinado dos fuentes distintas confundiendo irremediablemente los hechos, por lo que no puede dárseles ningún crédito.

Esta segunda opinión, la que nosotros hemos seguido, es la defendida entre otros por Schürer-Vermes, vol. I, 204-206. Pero, a diferencia de estos autores, nosotros no situamos la rebelión de Jasón en el año 169, durante la primera campaña de Antíoco en Egipto. Para Schürer-Vermes, el despojo que Antíoco hizo de las riquezas del templo sería una consecuencia de la rebelión de Jasón. Pero 1 Mac 1,26-28 ignora una rebelión precedente al expolio, y el robo (con la colaboración del mismo Menelao) se explica convenientemente por la acuciante necesidad de dinero que tenía el rey. La relación que 2 Mac establece entre la rebelión de Jasón y la segunda campaña de Antíoco en Egipto, el hecho de que Apolonio despúes de esta campaña trate a Jerusalén como una ciudad rebelde y de que Jasón huya precisamente a Egipto, donde, después de la intervención romana, Antíoco no tiene ningún poder, nos llevan a datar la rebelión de Jasón en 168 y a considerarla como uno de los factores que determinaron el curso de los acontecimientos que culminarán con la profanación del templo y los decretos persecutorios de 167.

Aún más enconada es la disputa en torno al segundo de los problemas: la determinación de los motivos o causas que llevaron a la persecución religiosa y la responsabilidad de la misma. Ya Josefo *(Contra Apión* II, 80-81) refleja la antigüedad de esta disputa y la diversa motivación atribuida a sus protagonistas. Para los gentiles, la transformación del templo de Jerusalén en un *temenos* helenístico habría sido la obra de un rey ilustrado, decidido a suprimir la superstición y a imponer una religión universalista y una cultura superior. Para los judíos, por el contrario, Antíoco representa la personificación misma del mal, y la persecución religiosa que originó no es más que el resultado de su deseo de imponer a todos sus súbditos una forma de religiosidad en la que él mismo, como Zeus Epífanes, era la figura central. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* 175-203, ha pasado revista a las distintas explicaciones propuestas y ha probado su insuficiencia para explicar el fenómeno de la persecución religiosa: ni el carácter del rey (a quien llamaban *Epímanes,* «el loco», en vez de Epífanes), ni su devoción a la cultura griega, a la que se

habría opuesto el particularismo judío, ni su celo para unificar religiosamente en una nueva religión sincretista a sus diversos súbditos, ni una explicación puramente política de los hechos proporcionan una justificación suficiente de lo sucedido.

Lo mismo podríamos decir de la teoría que propone Tcherikover: la persecución religiosa habría sido el resultado de la rebelión de los *ḥasidim,* rebelión que habría precedido a la persecución y que habría sido motivada por la pérdida de los derechos ciudadanos de la masa del pueblo en la nueva *polis,* por la introducción de un culto de origen sirio en el templo por los nuevos *katoikioi* y por la pérdida de la función específica de la clase de los *ḥasidim,* una vez que la reforma de Jasón había abolido las «leyes ancestrales» como constitución política de la ciudad.

E. Bikermann y M. Hengel han señalado un elemento distinto, sin duda de la mayor importancia: los causantes de los decretos persecutorios serían Menelao y el partido helenizante de Jerusalén. De hecho, y a pesar de la afirmación de 1 Mac 1,41-42 de que «el rey escribió a todo su reino que todos formaran un solo pueblo, abandonando cada uno sus tradiciones», está probado que Antíoco IV no intentó unificar la religión de sus súbditos en otros países ni les impuso una forma particular de culto, sino que más bien condujo una política tolerante. Josefo muestra cómo los samaritanos quedaron fuera del ámbito de los decretos, y ni siquiera los judíos de la diáspora fueron afectados por las medidas persecutorias. Es claro, pues, que éstas se referían únicamente a Judá, y en este caso debe presuponerse una instigación interna. Tanto 2 Mac 13,3-4 como Josefo *Ant.*XII, 384 indican que Menelao «era el culpable de todos los males». El ejemplo samaritano, con su iniciativa para la dedicación del templo del monte Garizim a Zeus Hellenios *(Ant.* XII, 257-264) o Zeus Xenios (2 Mac 6,2), permite comprender que el mismo indigno sumo sacerdote Menelao y los helenistas más exacerbados tomaran la iniciativa de convencer al rey de que el único obstáculo para la completa helenización de Jerusalén residía en la esfera religiosa y que su erradicación era condición necesaria para obtener una paz duradera en una Jerusalén mixta y pluriforme. La rebelión de Jasón, apoyado por una parte de la población, sería un argumento convincente de lo acertado de estas suposiciones.

Probablemente no conoceremos jamás en detalle el encadenamiento completo de causas y efectos, acciones y reacciones de las distintas fuerzas en conflicto. Pero una opción ecléctica que tenga en cuenta todos los elementos señalados, tanto los aportados por Bickermann y Hengel como los subrayados por Tcherikover y los que acentúan las peculiaridades psicológicas y políticas de Antíoco IV, es la que mejor puede explicar los años atormentados que culminan en los edictos de 167 y en la reacción posterior.

VII. BIBLIOGRAFIA

Entre los estudios sobre la historia económica y social del período tratado siguen conservando plena validez, a pesar de los años, Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides* (Bruselas 1939), y M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols. (Oxford 1941). Para la historia política recomendamos la obra de E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 2 vols. (Nancy 1979, [2]1982), indispensable para orientarse en las discusiones actuales. Para información sobre los archivos de Zenón puede consultarse P. W. Pestman, *A Guide to the Zenon Archivs*, 2 vols. (Leiden 1981), y C. Orrieux, *Les Papyrus de Zénon* (París 1983). Sobre la confrontación helenismo-judaísmo señalamos únicamente dos obras fundamentales: V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1959, [2]1970), y M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969, [2]1973).

El autor que más ha influido en el estudio moderno del período en cuestión es E. Bickermann. Entre sus obras, destacamos: *Der Gott der Makkabäer* (Berlín 1937; existe una traducción inglesa puesta al día: *The God of the Maccabees*, Leiden 1979); *Institutions des Séleucides* (París 1938), y *From Ezra to the Last of the Maccabees* (Nueva York 1962). Sus numerosos estudios de detalle han sido reunidos y publicados conjuntamente: *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vols. (Leiden 1976, 1980, 1986).

Capítulo VIII
RESTAURACION NACIONAL Y EXPANSION ASMONEA (167-63 a. C.)

I. LA REBELION MACABEA

Tanto 1 Mac como 2 Mac presentan los decretos persecutorios de Antíoco como el comienzo de una nueva fase en la historia del pueblo, y la revuelta popular que sigue como una rebelión religiosa cuya finalidad es restaurar las «tradiciones ancestrales» y permitir una vida de acuerdo con las prescripciones de la ley mosaica. En realidad, el período que se inicia con la revuelta macabea se caracterizará por una transformación progresiva de esta rebelión religiosa en un movimiento de liberación nacional, cuya finalidad será restablecer el antiguo reino judío independiente. La realización de esta aspiración nacionalista será posible gracias a la decadencia del poderío seléucida y a sus continuos conflictos internos.

Los decretos de Antíoco IV encontraron desde el comienzo una resistencia pasiva entre la mayoría del pueblo, resistencia simbolizada en las narraciones legendarias del martirio del anciano Eleazar y de la madre y sus siete hijos (2 Mac 6,18-7,42; 4 Mac 5-18). Pero muy pronto esta resistencia pasiva dio paso a la rebelión armada. El primer incidente se registró en Modín (1 Mac 2,1-26) y quedó sellado con la ejecución de un judío dispuesto a ofrecer un sacrificio pagano y del oficial real que había venido para «hacer apostatar por la fuerza». Matatías, un sacerdote de la familia de Yehoyarib, y sus cinco hijos (Juan, Simón, Judas, Eleazar y Jonatán), responsables de los hechos, huyeron a los montes y comenzaron una guerrilla cuyos rápidos éxitos llevarían a su bando a gran número de descontentos con la nueva situación y que habían buscado refugio en el desierto. Ante el hecho de que un grupo de estos piadosos observantes de la ley habían sido exterminados por negarse a tomar las armas para defenderse durante el *šabbat*,

Matatías y los suyos decretaron que «al que nos ataque en sábado le responderemos luchando» (1 Mac 2,41; *Ant.* XII, 272-277). Los refuerzos más importantes le llegaron del grupo de los *ḥasidim*, «israelitas aguerridos, todos voluntarios de la Ley». Matatías comenzó una serie de rápidos ataques contra los pueblos, en los que destruía los altares paganos, imponía por la fuerza la circuncisión, eliminaba a los partidarios de la nueva situación y regresaba rápidamente al refugio de las montañas. Matatías murió poco después, dejando como jefe militar de la rebelión, no a su hijo mayor, sino a Judas que se había distinguido desde el comienzo de la revuelta (2 Mac 5,27 sólo le nombra a él) y había recibido el apodo de «Macabeo» («el martillo»), nombre que pasó a toda su familia.

Con un instinto táctico infalible y aprovechando al máximo el conocimiento del terreno, Judas lanzó una serie de ataques por sorpresa que le porporcionaron otras tantas victorias sobre los ejércitos seléucidas. La primera fue contra Apolonio, gobernador de Samaría (1 Mac 3,10-12; *Ant.* XII, 287), que acudía con refuerzos hacia Jerusalén. El mismo Apolonio pereció en la batalla, y Judas se apoderó de su espada «y la usó siempre en la guerra». La segunda batalla supone una escalada de las hostilidades. Ya no es el gobernador de una hiparquía, sino Serón, el gobernador de la satrapía de Celesiria o el general del ejército sirio, como lo llama 1 Mac, quien dirige las operaciones. Marchando hacia Jerusalén por la costa acampó en Bet-Jorón, donde fue derrotado y puesto en fuga por el ejército de Judas (1 Mac 3,10-26; *Ant.* XII, 286-292).

Esta victoria demostró que la rebelión había tomado una amplitud que superaba las posibilidades de las autoridades provinciales lo que obligó a intervenir al poder central. Antíoco IV, ocupado en su lucha contra los partos, encarga a Lisias, su lugarteniente, de aplastar la revuelta. Lisias envió a sus generales Gorgias y Nicanor con un poderoso ejército. Judas estableció entonces su campo en Mispá y organizó su ejército en unidades regulares, siguiendo el modelo bíblico. El ejército sirio acampó en Emaús, junto a la ruta de ascenso a Jerusalén. Mientras Gorgias, con un destacamento de caballería, intentaba durante la noche sorprender al campo de Judas, éste atacó al grueso del ejército sirio, derrotándolo completamente (1 Mac 3,38-4,25; 2 Mac 8,9-29; *Ant.* XII, 295-312). El mismo Lisias, al conocer la derrota, se dirigió personalmente con un ejército hacia Jerusalén, dando un rodeo y acercándose por el sur a fin de evitar las rutas de Samaría y los accesos de la costa, más cortos, pero controlados por las fuerzas de Judas. La batalla de Bet Sur y la victoria de Judas convencieron a Lisias de la

imposibilidad de aniquilar la rebelión militarmente y le decidieron a entablar negociaciones. El resultado podemos verlo en la carta de Lisias conservada en 2 Mac 11,16-20 y en la misma retirada de Lisias del país.

La carta de Antíoco IV a los judíos, en abril de 164, conservada en 2 Mac 11,27-33 nos revela otro de los aspectos del proceso que se desarrollaba al mismo tiempo. El partido helenizante, temeroso del desarrollo de la revuelta y deseando salvar lo posible de los logros adquiridos, envía al rey una embajada presidida por Menelao y le convence de lo ventajoso de ofrecer una amnistía a los rebeldes y revocar los decretos de persecución religiosa con la finalidad obvia de privar a Judas de uno de los motivos fundamentales de su lucha y del apoyo de muchos partidarios. La maniobra no dará resultado, y pocos meses después Judas ocupará con sus tropas Jerusalén (con la excepción del Acra), purificará el templo y reconstruirá el altar; el 14 de diciembre de 164, tres años justos después de la profanación, comenzarán de nuevo a ofrecerse sacrificios en medio del regocijo popular (1 Mac 4,36-59; 2 Mac 10,3-8; *Ant.* XII, 316-327). La fiesta de la dedicación del templo, instituida para conmemorar estos hechos, se ha perpetuado hasta hoy con el nombre de *ḥanukka.*

Con la purificación del templo y el restablecimiento del culto se vio cumplida una de las finalidades de la revuelta. Pero los años de guerrilla habían despertado una dinámica propia, y Judas continuó guerreando para consolidar su poderío. Fortificó Jerusalén y Bet Sur y emprendió una serie de expediciones en los territorios limítrofes. 1 Mac 5 menciona siete campañas de Judas y sus hermanos: contra el territorio de Acrabatena, contra los beonitas (tribus beduinas del territorio nabateo), contra los ammonitas, contra Galaad, contra Galilea, contra Idumea y contra los territorios filisteos de la costa. Según las fuentes, la causa de estas campañas hay que buscarla en una ola de antisemitismo contra las comunidades judías de esos lugares, estimulada por las victorias de Judas. De hecho, tanto la campaña de Galaad, dirigida por Judas, como la de Galilea, organizada por Simón, se terminarán con el traslado a Jerusalén de numerosos refugiados judíos de estas regiones de mayoría pagana.

Judas pudo desarrollar estas actividades sin encontrar oposición mayor por parte del ejército seléucida, debido a los problemas creados por la muerte de Antíoco IV a finales de 164 y por la lucha por el poder y la tutela del heredero Antíoco V Eupátor entablada entre el regente designado por Antíoco IV, un tal Filipo, y Lisias.

Pero cuando Judas decidió acabar con la guarnición seléucida y el reducto helenista sitiando el Acra de Jerusalén, Lisias, que había terminado por hacerse con el poder, emprendió una nueva campaña en compañía del joven rey Antíoco V. Judas se vio obligado a levantar el asedio del Acra para acudir a socorrer a Bet Sur, cercada por el ejército seléucida. La batalla tuvo lugar en Bet-Zacaría (1 Mac 6,28-47; *Ant.* XII, 367-374) y, a pesar del heroísmo de Eleazar, terminó con la huida de las tropas macabeas, que buscaron refugio en Jerusalén. Lisias ocupó Bet Sur y puso sitio a Jerusalén.

Afortunadamente, la capitulación fue evitada al tener que retirarse apresuradamente el rey debido a la rebelión de Filipo, que intentaba apoderarse de Antioquía. En estas circunstancias Antíoco V concluyó un tratado de paz muy ventajoso para los sitiados (1 Mac 6,57-63; 2 Mac 13,23-27; *Ant.* 375-386). El rey no sólo devolvió oficialmente el templo conquistado ya por Judas, sino que anuló la reforma helenística que había transformado Jerusalén en una *polis* y permitió de nuevo a los judíos vivir de acuerdo con sus leyes ancestrales. Reflejo de este tratado de paz del año 163 es la carta que ha conservado 2 Mac 11,22-26, aunque allí se halla fuera de contexto, ya que precede a la carta de Antíoco IV, a cuya muerte alude. Menelao fue depuesto y ejecutado por consejo de Lisias, sellando con su muerte el fracaso de la política de helenización. El rey ordenó demoler los muros de la ciudad y se retiró a Antioquía, dejando Jerusalén en manos de Judas y de sus partidarios.

Aunque Antíoco V y Lisias consiguieron vencer a Filipo, fueron a su vez eliminados en 163 por Demetrio I Soter, un hijo de Seleuco IV Filopátor, que había conseguido escaparse de Roma, donde estaba como rehén y había obtenido el apoyo del ejército. A él acudieron los representantes de la facción helenística, capitaneados por Alcimo, para protestar por los malos tratos que recibían de Judas Macabeo. El rey confirmó a Alcimo en la función de sumo sacerdote y envió un ejército para instalarlo en su puesto. Como Alcimo (Yakim en hebreo) era un descendiente de la línea sadoquita, los *ḥasidim* lo aceptaron como sumo sacerdote (1 Mac 7,12-14), abandonando el partido de Judas. Pero muy pronto comprendieron su error, ya que poco después Alcimo apresó y ejecutó a sesenta de entre ellos. Judas abrió de nuevo las hostilidades, y Alcimo se vio obligado a abandonar Jerusalén y acudir a Demetrio I en busca de ayuda. Este envió a Nicanor para reinstalar a Alcimo en su oficio. La batalla decisiva tuvo lugar en Adasa, cerca de Bet-Jorón, el 13 de marzo de 161, y Judas consiguió una victoria completa (1 Mac

7,26-50; 2 Mac 15; *Ant.* XII, 402-482). Nicanor pereció en el campo de batalla. La victoria fue conmemorada con una fiesta anual («el día de Nicanor»), y Judas quedó de nuevo como árbitro de la situación en Judá, un hecho reconocido en el tratado de amistad que estableció con el senado romano (1 Mac 8). Pero no por mucho tiempo.

La reacción de Demetrio fue fulminante, y antes de que los romanos pudieran intervenir, un ejército sirio capitaneado por Báquides se hallaba ya en Judá. En el otoño del mismo año 161 a. C., los dos ejércitos se enfrentaron en Eleasa, al norte de Jerusalén. La superioridad siria era evidente; el desenlace, previsible. Judas pereció en el campo de batalla, y su ejército huyó en desbandada. Sus hermanos lo enterraron en el panteón familiar de Modín. Alcimo, instalado firmemente en Jerusalén con el apoyo de Báquides, suprimió toda resistencia, y el partido helenista recuperó de nuevo el poder. Báquides permaneció un año en Palestina, fortificó el país y eliminó los restos de oposición. Jonatán, Simón y el pequeño grupo de partidarios de Judas se vieron obligados a buscar refugio en el desierto. 1 Mac 9,23 concluye: «Después que murió Judas, por todo el territorio israelita asomaron de nuevo los apóstatas y reaparecieron todos los malhechores. El país se pasó a su bando». La rebelión macabea parecía así haber terminado en un fracaso completo.

II. JONATAN (161-143/42) Y SIMON (143/42-135/34)

Las informaciones que poseemos sobre los años que siguieron a la muerte de Judas son escasas. El grupo de rebeldes eligió como jefe a Jonatán, que comenzó a organizar rápidas incursiones al este del Jordán y consiguió mantenerse en el desierto a pesar de un intento de Báquides para atraparlo. En 160 ó 159, Alcimo murió súbitamente, y Báquides abandonó el país; «Judá quedó en paz durante dos años», como precisa 1 Mac 9,57. Jonatán aprovechó este tiempo para aumentar sus tropas, hasta el punto de que, en 158, el partido helenista de Jerusalén, alarmado, acudió de nuevo a Báquides, el cual se presentó con un poderoso ejército. Jonatán se refugió en Bet-Basi, una fortaleza que había reconstruido en el desierto, y no sólo consiguió resistir el asalto de Báquides, sino que le infligió una derrota. Báquides hizo la paz con Jonatán, le devolvió los prisioneros capturados y regresó a su país. Jonatán se instaló en Mikmás, «empezó a gobernar al pueblo y barrió a los impíos del territorio de Israel» (1 Mac 9,73).

Nada sabemos sobre los cinco años siguientes, puesto que 1 Mac reanuda su relato en 153/152. Pero estos años sirvieron sin duda a Jonatán para afianzar su control sobre el territorio, ya que, a pesar de que Jerusalén seguía en manos de los helenistas y las guarniciones sirias protegían las plazas fuertes, Jonatán aparece en 153 como la única fuerza política de peso en el país. Llega incluso a presentarse como un aliado cuyo poder podía ser importante en las luchas internas que desgarraban al imperio seléucida. Demetrio, a quien disputaba el trono Alejandro Balas, un supuesto hijo de Antíoco IV, que era apoyado por los reyes enemigos, trató de ganarse el apoyo de Jonatán concediéndole el derecho de reclutar un ejército, instalarse en Jerusalén y recuperar los prisioneros del Acra. Jonatán aprovechó las circunstancias: reconstruyó los muros de Jerusalén y expulsó a las guarniciones sirias de las plazas fuertes, excepto las del Acra y de Bet Sur (1 Mac 10,2-14). Esta generosidad de Demetrio sería muy pronto sobrepasada por la oferta de su adversario. Alejandro Balas, a fin de ganarse el apoyo de Jonatán para su causa, le ofreció el sumo sacerdocio y el título de «amigo del rey». Es imposible saber con certeza si Demetrio hizo nuevas ofertas aún más generosas a Jonatán, ya que la autenticidad de 1 Mac 10,22-45 es muy discutida. De hecho, Jonatán optó por Alejandro Balas y, en 153/52, comenzó a ejercer las funciones de sumo sacerdote.

Después de vencer a Demetrio, Alejandro Balas no sólo confirmó sus promesas, sino que, con motivo de su matrimonio en Tolemaida con Cleopatra, hija de Tolomeo VI, nombró a Jonatán gobernador *(strategos)* militar y civil de la provincia de Judá. El partido macabeo, que había comenzado en lucha contra el poder seléucida, obtenía ahora el gobierno de Judá del mismo poder seléucida. En los años siguientes, Jonatán, ahora como funcionario y con apoyo del gobierno sirio, continuará la expansión territorial aprovechando al máximo las disensiones y luchas intestinas, favoreciendo a uno u otro de los pretendientes y sacando siempre el máximo beneficio. Cuando, en 148/47, Demetrio II, hijo de Demetrio I, se presentó como pretendiente al trono, Jonatán combatió lealmente por Alejandro Balas, venciendo a Apolonio, el gobernador de Celesiria partidario de Demetrio II. Conquistó Joppe, destruyó Ašdod, recibió el homenaje de Ascalón y se apoderó de buena parte de la llanura filistea. Como recompensa recibió de Alejandro Balas la ciudad y el territorio de Eqrón (1 Mac 10, 67-89; *Ant.* XIII, 86-102).

El conflicto entre Demetrio II y Alejandro Balas fue resuelto por el cambio de alianza de Tolomeo VI. Este quitó su hija Cleopatra a

Balas y se la dio como esposa a Demetrio; avanzó con su ejército, tomó Antioquía e hizo huir a Balas a Arabia, donde fue asesinado. En 145, Demetrio II fue coronado rey, pero a estas alturas la fuerza de Jonatán era tal que le permitió no sólo soportar sin problemas el cambio de poder, sino incluso asediar el Acra de Jerusalén. Cuando Demetrio II le llamó a rendir cuentas, Jonatán consiguió que Demetrio le confirmara en todas sus funciones y le arrancó nuevas concesiones (la cesión de tres distritos samaritanos y una reducción de impuestos) como condición para su abandono del asedio del Acra y para asegurarse de su lealtad (1 Mac 11,20-37; *Ant.* XIII, 120-130). Jonatán tuvo muy pronto ocasión de probar esta lealtad. Un general de Alejandro Balas, Trifón, presentó a un hijo del rey, Antíoco VI, como pretendiente al trono. Ante la deserción de sus tropas y la insurrección de los habitantes de Antioquía, Demetrio acudió a Jonatán prometiéndole entregarle el Acra de Jerusalén a cambio de su ayuda. Jonatán acudió con su ejército y ayudó decisivamente a Demetrio a ganar de nuevo el control de Antioquía. Pero el rey olvidó sus promesas, y Jonatán no dudó en pasarse al bando de Antíoco VI y de Trifón. Estos confirmaron todas las prerrogativas de Jonatán y nombraron a Simón *strategos* de la región de la costa entre Tiro y la frontera egipcia (1 Mac 11,39-59; *Ant.* XIII, 131-147). Al lado ahora de Antíoco VI y de Trifón, Jonatán continuó ampliando su territorio. Conquistó Gaza, combatió a Demetrio en Galilea y en Hamat, llegando hasta Damasco, reconquistó Bet Sur, reanudó las relaciones diplomáticas con Esparta y con Roma, fortificó Jerusalén y construyó un gran muro para separar la ciudad del Acra. Por su parte, Simón conquistó Joppe y fortificó Adida, en la Šefelá. No es extraño, pues, que Trifón viera con desconfianza el creciente poderío de este aliado difícil de controlar. Mediante una estratagema, Trifón consiguió apoderarse de Jonatán en Tolemaida, en 143/142, y al retirarse del país lo asesinó (1 Mac 12,39-13,24; *(Ant.* XIII, 187-210).

Josefo menciona por vez primera a los fariseos, saduceos y esenios durante el reinado de Jonatán. Tanto aquí (*Ant.* XIII, 171-173) como en su descripción más detallada de *Bell.* II, 119-166, Josefo describe a los tres grupos como sectas *(haireseis)* puramente religiosas, que sólo se diferencian entre sí, a la manera de las escuelas filosóficas griegas, por sus diferentes posiciones frente a problemas como la predestinación, la inmortalidad, la existencia de los ángeles o el valor de la tradición oral. Sin embargo, no hay duda de que la dimensión política de estos grupos era tan importante como lo había sido la de los grupos apocalípticos en el siglo

III y la de los *ḥasidim* en los comienzos de la revuelta macabea. Una de las ramas de los esenios terminará por romper con el movimiento macabeo refugiándose en el desierto y esperando en la soledad de Qumrán una salvación puramente escatológica. En cambio, los distintos grupos de fariseos y saduceos se disputarán en los años siguientes el control de la escena política condicionando fuertemente el desarrollo de los acontecimientos: los saduceos como el partido de la aristocracia sacerdotal, los fariseos como continuadores de los *ḥasidim* y representantes del pueblo.

Al ser apresado Jonatán, el pueblo eligió a su hermano Simón como sucesor, no sólo como jefe militar, sino también como sumo sacerdote. Ante la traición de Trifón, Simón no dudó en pasarse al bando de Demetrio, quien aceptó agradecido la alianza y le concedió la exención completa de impuestos, lo que significaba de hecho la independencia del país. Así lo comprendió 1 Mac 13, 41-42, donde se afirma que en esta fecha (143/142) «Israel sacudió el yugo extranjero». A partir de este momento, 1 Mac comienza a fechar los documentos por los años de Simón, «sumo sacerdote, general y caudillo de los judíos». Pero esta independencia había que ganarla, y Simón dedicó a ello todos sus esfuerzos. Conquistó Guézer, la fortificó y reemplazó la población gentil por judíos observantes de la Ley, asegurando así la ruta de ascenso a Jerusalén y las conexiones con el puerto de Joppe, previamente conquistado. La culminación de sus esfuerzos consistió en el asedio y la rendición del Acra de Jerusalén. En junio del año 141 tomó posesión de la fortaleza, acabando así con el último vestigio del dominio extranjero. La independencia nacional era ahora completa, y a Simón le correspondía el honor de haberla conseguido. No es extraño que 1 Mac 14,4-15 entone en su honor un himno en el que le describe como príncipe de paz y pinta con colores mesiánicos la época de su gobierno.

Al año siguiente, en septiembre de 140, «una asamblea solemne de sacerdotes y pueblo, autoridades y senadores del país» decidió legitimar los poderes de Simón y hacerlos hereditarios, «determinando que Simón fuese su caudillo y sumo sacerdote vitalicio, hasta que surgiese un profeta fidedigno, y que fuese su general, que se cuidase del templo, de la supervisión de las obras, del gobierno del país, del armamento, de las plazas fuertes: todos debían obedecerle» (1 Mac 14,41-42). Con este decreto, grabado en tablas de bronce y colocado en el recinto del templo, se instauraba una nueva dinastía hereditaria, la dinastía asmonea, que conservará el poder político y religioso del país hasta que éste caiga en manos de

los romanos. La única limitación que el decreto reconoce («hasta que surja un profeta fidedigno») nos indica, sin embargo, que la oposición al régimen macabeo por parte de los grupos más radicalmente religiosos se hacía ya sentir en la esfera política.

Simón consolidó su poder mediante la renovación del tratado de amistad con Roma y con Esparta y supo defenderlo contra los ataques seléucidas. A Demetrio II le había sucedido su hermano Antíoco VII Sidetes. Al comienzo de su reinado confirmó todos los privilegios obtenidos por Simón e incluso le permitió acuñar moneda (1 Mac 15,3-9, aunque no existen pruebas de que lo hiciera) para asegurarse su neutralidad en la lucha que estaba sosteniendo contra Trifón; pero, cuando consiguió una situación ventajosa sobre Trifón, intentó recuperar Joppe, Guézer y el Acra de Jerusalén, enviando a su general Cendebeo para conseguirlo. Simón, demasiado viejo para combatir, encomendó a sus hijos Judas y Juan la dirección del ejército, y éstos derrotaron a Cendebeo (1 Mac 15,38-16,10; *Ant.* XIII, 225-227).

El ataque sirio no se repetirá en tiempos de Simón, quien terminará trágicamente sus días víctima de un conspiración familiar en 135/134. Su yerno Tolomeo de Abubos, gobernador de la llanura de Jericó, que pretendía hacerse con el poder, asesinó a Simón y a dos de sus hijos, Matatías y Judas, cuando se hallaban borrachos durante un banquete celebrado en su honor en la fortaleza de Dok, junto a Jericó (1 Mac 16,11-16; *Ant.* XIII, 228).

III. EL REINO DE LOS ASMONEOS (135/34-63)

Juan Hircano (135/34-104), el único de los hijos de Simón que había escapado al ataque de Tolomeo de Abubos por hallarse como gobernador en Guézer, consiguió librarse de los emisarios enviados para asesinarle y se hizo con el control de Jerusalén. Hircano asumió las funciones de sumo sacerdote e intentó sin éxito vengar a su padre y hermanos *(Ant.* XIII, 228-235). Posiblemente ya en su primer año, Hircano tuvo que hacer frente a un ataque de Antíoco VII Sidetes, que había sitiado Jerusalén. Josefo cuenta que Hircano, preocupado por la falta de víveres, no dudó en expulsar de la ciudad a todos los que no eran aptos para la defensa, pero Antíoco VII no les permitió pasar sus líneas, por lo que Hircano se vio obligado a admitirlos de nuevo dentro de la ciudad. Hircano terminó por capitular y aceptar las condiciones de Antíoco, en definitiva bastante moderadas: abandono de las armas, destrucción de los

muros de la ciudad, entrega de rehenes y pago de tributo por las ciudades de la costa. Aunque el tratado suponía un restablecimiento, al menos nominal, de la soberanía seléucida, Hircano consiguió evitar la instalación de una guarnición en Jerusalén y mantuvo la soberanía sobre las ciudades de la costa, gracias quizá a la intervención romana (cf. el decreto del Senado en *Ant.* XIII, 260-266). Poco después, Hircano se vio obligado a ayudar a Antíoco en la campaña contra los partos de 130/129. La muerte de Antíoco VII en esta campaña y las subsiguientes luchas entre Demetrio II, que intentó recuperar de nuevo el trono, y Alejandro Zebinas, que era apoyado por el rey de Egipto, Tolomeo VII Fiscón, así como los conflictos posteriores entre Antíoco VIII Gripo y Antíoco IX Ciziceno, permitieron a Hircano recuperar su independencia. Josefo afirma *(Ant.* XIII, 273) que «después de la muerte de Antíoco (VII Sidetes), también él se rebeló contra los macedonios y ya no les proporcionó ninguna ayuda, ni como vasallo, ni como amigo».

Inmediatamente después de la muerte de Antíoco VII, Hircano comenzó una política de expansión sin encontrar ningún obstáculo por parte seléucida, ampliando continuamente las fronteras de su Estado y su esfera de influencia. Sus primeras conquistas serán Mádaba y Samoga, en Transjordania; después atacará Siquem y destruirá el templo del monte Garizim *(Ant.* XIII, 254-258); con objeto de proteger el flanco sur del país, atacará luego a los idumeos, capturando Adora y Marisá y obligando a la población a circuncidarse y convertirse al judaísmo.

Más tarde, al final de su gobierno, hacia el año 108/107, emprenderá una nueva campaña contra Samaría, conquistará Escitópolis al borde de Galilea, y después de un largo asedio terminará por apoderarse y arrasar Siquem, a pesar de una doble intervención de Antíoco IX Ciziceno, que intentó obligarle a levantar el asedio *(Ant.* XIII, 275-281).

Hircano fue el primer asmoneo que contrató y mantuvo permanentemente un ejército de mercenarios extranjeros. Josefo cuenta *(Ant.* XIII, 249) que, para poder pagarlos, no dudó en saquear la tumba de David y robar sus riquezas. El hecho en sí nos muestra la transformación realizada en el interior del movimiento macabeo, que no cuenta ya con el respaldo popular. No es extraño que el antagonismo de los piadosos creciera fuertemente y que Hircano se viera obligado a apoyarse cada vez más en la aristocracia y en el partido saduceo. Tanto Josefo *(Ant.* XIII, 288-296) como la tradición rabínica *(bQid.* 66a) cuentan en forma anecdótica una transformación fundamental ocurrida en tiempos de Hircano: su ruptu-

ra con el partido de los fariseos, los continuadores de los *ḥasidim* que habían constituido uno de los elementos fundamentales de la revuelta macabea. La petición que le hacen de abandonar el sumo sacerdocio y contentarse con gobernar al pueblo muestra la ruptura del consenso todavía existente en tiempos de Simón y la progresiva helenización de Hircano a los ojos del pueblo. Los ecos de esta ruptura de Hircano con los fariseos aparecen en una serie de medidas haláquicas de Hircano conservadas en la tradición rabínica (*Sota* 9,10; *Maaser Šeni* 5:15). Josefo afirma que Hircano «se unió al partido de los saduceos y abandonó a los fariseos, abrogó las normas que éstos habían establecido y castigó a quienes las observaban, por lo que creció el odio de las masas contra él y contra sus hijos» (*Ant.* XIII, 296).

Si con Hircano el poderío asmoneo se extendió enormemente en todas las direcciones, bajo él aparecen ya los elementos que llevarán la dinastía a su ruina: un distanciamiento progresivo del pueblo como consecuencia del abandono de los ideales macabeos.

Hircano murió en el año 104 dejando el sumo sacerdocio al mayor de sus hijos, Aristóbulo, y el poder político a su esposa. Aristóbulo no aceptó la división de poderes, encarceló a sus hermanos, hizo morir de hambre a su madre y fue el primer asmoneo que asumió el título de rey. Aristóbulo I reinó sólo un año. Los únicos hechos que conocemos de este breve período son el asesinato del único hermano al que había dejado en libertad, Antígono (*Ant.* XIII, 303-313), y la conquista de una parte del territorio de los itureos, es decir, de Galilea. A pesar de su prohelenismo, que se refleja en el título con el que se designaba («Aristóbulo Filoheleno») sometió Galilea a una judaización forzada, como su padre había hecho con Idumea (*Ant.* XIII, 319).

A su muerte, en el año 103, su viuda, Alejandra Salomé, liberó a sus hermanos de la cárcel, se casó con uno de ellos y le nombró sumo sacerdote: Alejandro Janeo (103-76), en cuyas monedas aparece por primera vez el título de rey, tanto en griego como en hebreo. Su largo reinado se caracterizará como el de su padre, Juan Hircano, por continuas luchas exteriores y desgarradores conflictos internos.

Al comienzo del reinado de Janeo, el poderío seléucida se hallaba agotado por las luchas entre Antíoco VIII Gripo y Antíoco IX Ciziceno; Egipto estaba controlado por Cleopatra III, pero ésta se hallaba en conflicto con su hijo Tolomeo IX Látiro, que se había refugiado en Chipre. En la costa fenicia, Tolemaida y Gaza se habían independizado, y un tal Zoilo había conseguido crearse un

reino en el territorio de la Torre de Estratón. Alejandro Janeo, que había crecido en Galilea *(Ant.* XIII, 322), comenzó atacando Tolemaida y sitiando la ciudad. Sus habitantes acudieron a Tolomeo Látiro, que desembarcó con su ejército, derrotó a Janeo en Asofón y devastó Judá. Alejandro se salvó por la intervención de Cleopatra, que expulsó de Palestina a Tolomeo Látiro y concluyó en Escitópolis un tratado con Janeo *(Ant.* XIII, 324-355). Después, Janeo atacó Transjordania, conquistando Gadara y Amato, y se dirigió a la costa, apoderándose de Rafia, Antedón y Gaza, que tomó y destruyó después de un largo asedio en el año 96 *(Ant.* XIII, 356-364). Una nueva campaña en Transjordania, contra Moab y Galaad, terminará desastrosamente con la intervención de Obedas, rey de los nabateos, quien le obligó a huir y a refugiarse en Jerusalén *(Ant.* XIII, 375).

En el interior del país, la oposición popular a Janeo crecía continuamente, estimulada por los fariseos. Durante la fiesta de los Tabernáculos, mientras Janeo ejercía sus funciones sacerdotales, el pueblo manifestó su descontento arrojándole limones *(Ant.* XIII, 372; *bSuk.* 58b y *bYoma* 26b recogen la misma tradición, aunque mencionan únicamente a un «saduceo»). El incidente desencadenó la ira del rey, cuyos mercenarios mataron, según Josefo, a unos 6.000 fieles como represalia. El descontento estalló en una verdadera guerra civil después de la derrota de Alejandro Janeo frente a los nabateos, guerra que, según Josefo, duró seis años y costó la vida a 50.000 judíos. Los fariseos pidieron ayuda a Demetrio III Eucero, hijo de Antíoco VIII Gripo. Las tropas de Demetrio y los sublevados se enfrentaron a Janeo y a sus mercenarios junto a Siquem y le derrotaron completamente, obligándole a refugiarse en las montañas. Una parte de los sublevados, temerosos tal vez de perder la independencia, se pasó entonces al campo de Janeo, lo que impidió a Demetrio conquistar Jerusalén y le obligó a retirarse. Janeo se vengó cruelmente exterminando a los insurgentes y crucificando a 800 de los sublevados en Jerusalén mientras banqueteaba con sus concubinas. Instauró un régimen de terror tal que, según Josefo, 8.000 de sus oponentes abandonaron la ciudad y permanecieron en el exilio durante todo su reinado *(Ant.* XIII, 380-383; *4QpNah).*

Ahogada así en sangre la revuelta interior, Janeo continuó sus campañas exteriores enfrentándose a los nabateos, cuyo poderío llegaba ahora hasta Damasco y que intentaban abrirse un paso hacia el Mediterráneo. Su rey Aretas derrotó a Alejandro en Adida, junto a Lod. Pero esta derrota fue seguida de nuevas victorias en

las campañas sucesivas de los años 83-80. En estos tres años, Janeo conquistó y judaizó varias de las ciudades griegas de la Decápolis, de Galaad y de Traconítida. Cuando Alejandro Janeo murió después de una larga enfermedad durante el asedio de Ragaba, en el año 76, el reino de los Asmoneos había alcanzado el cenit de su expasión territorial.

A la muerte de Janeo, le sucedió su viuda Alejandra Salomé (76-67). Aconsejada, al decir de Josefo *(Ant.* XIII, 400-404), por el mismo Janeo en su lecho de muerte, Alejandra cambió completamente el curso político y buscó el apoyo de los fariseos, a los que confió las riendas del gobierno y mantuvo en el poder durante todo su reinado. Nombró sumo sacerdote a su hijo mayor Hircano II, débil e indolente, y modificó la composición de la *gerousia* permitiendo a los fariseos controlar este órgano supremo de gobierno. Restableció las leyes fariseas abolidas por Juan Hircano y ordenó a sus súbditos obedecerlas en todo, hasta el punto de que Josefo afirma que «ella llevaba el nombre de reina, pero los fariseos tenían el poder. Hicieron volver a los exiliados, liberaron a los prisioneros, y no se diferenciaban, en una palabra, de los gobernantes absolutos» *(Ant.* XIII, 409). Cuando los fariseos comenzaron a vengarse y a eliminar a los partidarios de Janeo, una comisión de saduceos capitaneados por Aristóbulo, el hijo menor de Alejandra Salomé, consiguió que la reina limitara sus excesos bajo la amenaza de ponerse en caso contrario a disposición de Aretas. Aristóbulo consiguió además que les fuera entregado el control de las principales fortalezas del país, estableciendo así las bases para la futura lucha contra su hermano Hircano *(Ant.* XIII, 411-418).

De su política exterior, lo único que conocemos es una expedición de Aristóbulo contra Damasco, aparentemente sin resultado, y su intervención para evitar la invasión de Tigranes, rey armenio que había ocupado el reino seléucida, invasión que no se realizaría debido a la intervención romana *(Ant.* XIII, 418-421). Al final de su reinado era evidente que Aristóbulo y sus partidarios saduceos se preparaban para tomar el poder por la fuerza, pero la reina murió antes de que estallaran las hostilidades.

Su hijo Hircano II asumió, a la muerte de su madre, la función real, pero inmediatamente su hermano Aristóbulo II (67-63) le presentó batalla, le derrotó junto a Jericó y le obligó a renunciar a la realeza y al sumo sacerdocio en su favor, aunque permitiéndole el disfrute de sus rentas. Dado el carácter apático de Hircano II, la cosa habría quedado así si Antípatro, gobernador de Idumea y padre del futuro rey Herodes el Grande, no hubiera intervenido

para convencerle de la posibilidad de recuperar su trono con la ayuda de Aretas. Acompañado de Antípatro, Hircano II huyó de Jerusalén y se refugió en Petra, capital del reino nabateo. Como pago por su ayuda, Hircano prometió a Aretas la devolución de las ciudades de Transjordania conquistadas por Alejandro Janeo. Aretas se puso en camino, derrotó a Aristóbulo II, le obligó a refugiarse en el montículo del templo y le asedió juntamente con Hircano II (*Ant.* XIV, 8-21).

Mientras tanto, Pompeyo (que en el año 78 había sido enviado por el senado romano a combatir a Sertorio en España), terminó en el 71 con la rebelión de Espartaco y recibió en el 67 un *imperium* excepcional para combatir a los piratas que asolaban el Mediterráneo. En el año 66 recibió una prolongación indefinida de su *imperium* con el fin de combatir a Mitrídates y a Tigranes y poner en orden los asuntos de Asia. En el mismo 66, Pompeyo venció a Mitrídates obligándole a refugiarse en el Cáucaso y recibió la sumisión de Tigranes de Armenia. Mientras Pompeyo proseguía su marcha hacia el interior de Asia en el año 65, envió a su legado Escauro a Judá. Los dos hermanos en lucha le enviaron mensajeros para apoyar sus respectivas causas. Escauro optó finalmente por Aristóbulo II y obligó a Aretas a levantar el asedio del templo so pena de declararle enemigo de Roma. Aretas se retiró, siendo perseguido y derrotado en el camino por las tropas de Aristóbulo (*Ant.* XIV, 29-33).

El año 64, Pompeyo acabó definitivamente con el reino seléucida transformando Siria en provincia romana. Al año siguiente se dirigió a Damasco y allí recibió tres delegaciones judías: Aristóbulo II e Hircano II, cada uno defendiendo sus derechos y acusando al adversario, y una tercera delegación del pueblo que rechazaba a ambos contendientes y pedía la restauración de la antigua teocracia (*Ant.* XIV, 41-45). Pompeyo, cuya intención era emprender una campaña contra los nabateos, escuchó a todos, pero se reservó su decisión para más tarde. Aristóbulo II, temiendo que Pompeyo diera la preferencia a su hermano, se hizo fuerte en el Alexandrium. Pompeyo, al enterarse, abandonó la expedición contra los nabateos y exigió la entrega de la fortaleza. Aristóbulo terminó por acceder, pero sólo para ir a refugiarse a Jerusalén. Cuando Pompeyo se dirigía con sus tropas hacia la ciudad, Aristóbulo abandonó la idea de resistir y ofreció la rendición de la ciudad. Pompeyo lo hizo prisionero y envió a Gabino a tomar posesión de Jerusalén. Pero los partidarios de Aristóbulo le negaron el acceso, y Pompeyo con su ejército llegó hasta Jerusalén para asediarla. Mientras los

partidarios de Hircano II le abrían las puertas de la ciudad y le permitían tomarla sin derramamiento de sangre, los partidarios de Aristóbulo II se refugiaron en la colina del templo dispuestos a resistir. Tras un asedio de tres meses, los romanos, atacando por el norte, consiguieron abrir una brecha en las defensas del templo, pasaron a cuchillo a los defensores, y el mismo Pompeyo penetró en el santo de los santos. Con la toma del templo, a mediados del año 63, sucumbió el último vestigio de la soberanía asmonea y la independencia nacional tan difícilmente conquistada.

IV. PISTAS DE TRABAJO

Analizar las referencias históricas de los *pešarim* de Qumrán como alusiones antimacabeas y comparar la caracterización negativa que allí se hace de los sumos sacerdotes desde Judas hasta Alejandro Janeo con los datos históricos conocidos.

Comparar la presentación de la historia macabea de 1 y 2 Mac con el relato legendario de las persecuciones de Antíoco Epífanes de la *Megillat Antiochus* o *Libro de los Asmoneos*. Para el texto y traducción castellana, véase L. Díez Merino, *Manuscrito hispánico inédito de la Megillat Antiochus en arameo:* «Anuario de Filología» 5 (1979) 103-123.

Buscar en la *Megillat Taanit* las fiestas en que estaba prohibido ayunar en recuerdo de las victorias macabeas y compararlas con los hechos conocidos. Para el texto, véase H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte:* HUCA 8-9 (1931-32) 257-351. Puede emplearse la traducción inglesa de S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods* (Filadelfia 1922).

Estudiar el segundo de los *Salmos de Salomón* como descripción de la toma de Jerusalén por Pompeyo en el 63 a. C. Traducción castellana en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. III (Madrid 1982).

V. CUESTIONES ABIERTAS

1 y 2 Macabeos narran los sucesos que preceden y siguen a la purificación del templo por Judas Macabeo según un orden distinto, lo que provoca notables problemas cronológicos. En 1 Mac el orden de los hechos es: la primera campaña de Lisias es precedida inmediatamente por la victoria de Judas sobre Gorgias y Nicanor y seguida por la ocupación de Jerusalén y la purificación del templo; después viene la muerte de Antíoco IV, la accesión de Antíoco V al trono y la segunda campaña de Lisias, concluida con el tratado de paz que hace con Judas. En 2 Mac la muerte de Antíoco IV sigue a la victoria de Judas sobre Gorgias y Nicanor y precede a la toma

de Jerusalén y a la purificación del templo; Antíoco V sucede a su padre, y después tiene lugar la primera campaña de Lisias, que se concluye con un tratado de paz, seguida de la segunda campaña que Lisias realiza en compañía de Antíoco V. O sea, que la muerte de Antíoco IV y la primera campaña de Lisias cambian de posición en ambos relatos. Por supuesto, estas divergencias han dividido las opiniones de los estudiosos. Así, algunos niegan la historicidad de la primera campaña de Lisias, viéndola como un duplicado literario de la segunda campaña, tanto en 1 Mac como en 2 Mac. Otros dan la preferencia a la opinión de 2 Mac y la sitúan después de la purificación del templo. Pero son mayoría los que dan crédito a 1 Mac 4,26-35 en cuanto a la cronología de esta primera campaña de Lisias (situándola en 165/164), reconocen la identidad de este relato con el de 2 Mac 11,1-15 y atribuyen a ese momento las cartas de Lisias y de Antíoco IV de 2 Mac 11,16-21 y 27-33. Esta opinión, la que nosotros hemos reflejado, es la única que permite comprender que la toma de Jerusalén por Judas en 164 y la consiguiente purificación del templo se hicieran de manera pacífica, sin que interviniese para nada la guarnición seléucida que seguía controlando el Acra.

Por el contrario, está probado que 1 Mac se equivoca al colocar la muerte de Antíoco IV después de la purificación del templo. Antíoco murió durante una campaña contra los partos en el otoño de 164, antes, pues, de la purificación del 14 de diciembre. Por su parte, 2 Mac se equivoca al atribuir a Antíoco V la tercera de las cartas del c. 11 (vv. 27-33). Es cierto que la introducción a esta carta no menciona el nombre del rey que la escribe, pero la carta precedente (2 Mac 11,22-26) está escrita por Antíoco V «después que nuestro padre pasó a la compañía de los dioses», y su colocación entre los hechos atribuidos al reinado de Antíoco V no deja dudas en cuanto a la atribución errónea del autor. Esta carta está claramente fechada en el mes de marzo de año 164, lo mismo que la de los legados romanos; luego es anterior a la muerte de Antíoco IV y sólo puede atribuirsele a él. De hecho, el único de los cuatro documentos que no tiene relación con la primera campaña de Lisias es la carta de Antíoco V contenida en 11,22-26, la única que no lleva fecha y que correspondería a la segunda campaña de Lisias, que se terminó con la paz de 163.

Otro problema muy discutido de este período se refiere a quién ejerció las funciones de sumo sacerdote desde la restauración del culto hasta el nombramiento de Alcimo en 162 y desde su muerte en 160/159 hasta el nombramiento de Jonatán en 153/152. En el primer período, el sumo sacerdote era aún Menelao, pero es impensable que Judas Macabeo le permitiera ejercer las funciones sacerdotales en el templo purificado. Un pretendiente válido debió de ser Onías IV, hijo de Onías III, aunque Josefo (*Ant.* XII, 237) afirma que era aún un niño a la muerte de su padre en 174. De hecho, a la muerte de Menelao, Onías IV se considerará injustamente privado de sus legítimos derechos con el nombramiento de Alcimo. 2 Mac 14,3 y 13 permitirían pensar que el mismo Alcimo había ocupado el puesto durante este período, ya que afirma «que había sido antes sumo sacerdote» y que Demetrio, en 162, le «restableció como sumo sacerdote». Josefo

complica aún más las cosas cuando dice expresamente *(Ant.* XII, 414) que a la muerte de Alcimo «el pueblo entregó el sumo sacerdocio a Judas». Esta afirmación no puede ser correcta, pues sabemos que Judas murió antes que Alcimo (1 Mac 9,18 y 54-56), y el mismo Josefo *(Ant.* XII, 237) afirma que a la muerte de Alcimo nadie le sucedió y que el oficio de sumo sacerdote quedó vacante durante siete años hasta el nombramiento de Jonatán. Pero Josefo *Ant.* XII 419) repite que Judas fue de hecho sumo sacerdote y precisa *(Ant.* XII, 434) que había ejercido esta función durante tres años. Es evidente que Judas pudo haber desempeñado las funciones puesto que él era el líder indiscutido de la nación en ese momento. El fue quien escogió a los sacerdotes que purificaron el templo (1 Mac 4,42), quien decidió la celebración de la fiesta conmemorativa de la dedicación (1Mac 4,59), quien destruyó el altar profanado y construyó el nuevo *(Ant.* XII, 318), etc. Una tradición rabínica *(bMegilla* 11a) le atribuye el sumo sacerdocio, e incluso 2 Mac 14,26 (según el códice Véneto, la recensión luciánica y la versión latina) supone que había sido nombrado como sustituto de Alcimo por Nicanor. Dadas las afirmaciones contradictorias de las fuentes, sólo podemos concluir que, desde la dedicación hasta el nombramiento de Alcimo, Menelao seguía como sumo sacerdote *de jure,* sin que podamos precisar quién ejercía las funciones *de facto.*

Tampoco parece posible llegar a una solución cierta para el período que va desde Alcimo a Jonatán. Josefo, como hemos dicho, habla de un período vacante, conocido como «intersacerdocio». Pero es impensable que nadie hubiera ocupado el puesto durante siete años, ya que sin sumo sacerdote era imposible celebrar la fiesta del Día de la Expiación, elemento central en la liturgia del templo. Stegemann *(Die Entstehung der Qumrangemeinde,* Bonn 1971) afirma que el sumo sacerdote en este período era el personaje al que los mss. de Qumrán designan como Maestro de Justicia, hipótesis modificada por J. Murphy-O'Connor *(The Essenes and their History:* «Revue Biblique» 81 [1974] 215-244), que lo supone únicamente sumo sacerdote *de facto.* Jonatán lo habría privado de ejercer sus funciones, lo que le habría llevado a unirse al movimiento esenio y a fundar al grupo qumránico. Pero es difícil admitir que una personalidad celosa de la Ley e intransigente como el Maestro de Justicia fuera tolerado por el partido helenista, que controlaba la ciudad y el templo. No es extraño que algunos investigadores hayan pensado que el «intersacerdocio» no es mas que un invento de Josefo para llenar una laguna en la información de que disponía. Nuestras lagunas son aún más grandes que las de Josefo.

Otra cuestión no resuelta es la de la identidad del sumo sacerdote que estableció el templo yahvista de Leontópolis, en el *nomos* de Heliópolis en Egipto, y la fecha de la fundación. Josefo, en *Bell.* I, 33 y VII, 420-432, atribuye la fundación del templo a Onías III, pero en *Ant.* XII, 387-388 y XIII, 62-73 el fundador es Onías IV, su hijo, quien no acepta que, a la muerte de Menelao, el sumo sacerdocio sea atribuido a Alcimo. La tradición rabínica atribuye el establecimiento a Onías III, como *Bell.* (cf. *bMenah.* 109b), pero la mayoría de los autores aceptan la versión de los hechos de *Ant.* y admiten la fundación por Onías IV entre los años 162 y 160 a. C.

Para algunos, la huida de Onías se habría producido como consecuencia de la instalación de Menelao como sumo sacerdote, y el santuario habría sido construido, durante el tiempo de la profanación del templo de Jerusalén por Antíoco IV, para salvarguardar el verdadero culto. Para otros, no habría sido fundado hasta 145 a. C. y habría tenido más influencia como colonia militar que significación religiosa. El hecho, sin embargo, de que en la tradición rabínica (*Menah.* 13,10) se conserven normas especiales concernientes a los sacerdotes que sirvieron en él, prohibiéndoles servir en el templo de Jerusalén (el templo de Leontópolis fue destruido en 73 ó 74 d. C.), y de que Josefo precise que el motivo de Onías IV para fundarlo fue su decepción al no haber obtenido el sumo sacerdocio en Jerusalén, obligan a no minimizar su significación religiosa y su carácter de templo concurrente con el de Jerusalén, al mismo tiempo que ponen en cuestión la afirmación, demasiado general, de que sólo se aceptaba el culto centralizado en Jerusalén.

Otro problema de este período no definitivamente resuelto es el del origen de la constitución de los samaritanos como secta distinta. A la alternativa de Josefo, cisma en el período persa o cisma en tiempos de Alejandro Magno, se opone ahora una reconstrucción en la que los factores más importantes que conducen a la cristalización sectaria se sitúan en el siglo II. La construcción del templo yahvista en el monte Garizim en el momento de la instalación en Siquem, después de la transformación de Samaría en colonia macedónica, no habría sido un elemento decisivo a pesar de su importancia; el elemento clave, que marca la separación entre judíos y samaritanos, habría sido la elaboración del Pentateuco samaritano en el siglo II. El motivo que llevó a esta formulación teológica de la legitimidad samaritana como contrapuesta a Jerusalén fue el deterioro de las relaciones entre ambos pueblos causada por las distintas alianzas políticas con el poder tolomeo o seléucida, así como el resentimiento por la aceptación samaritana de la helenización de Antíoco IV y, sobre todo, la política expansionística de los Asmoneos, que culmina con la destrucción del templo del monte Garizim en 128 y la destrucción de Siquem en 107. La fuerza de estos motivos es evidente, pero la datación de la composición del Pentateuco samaritano sigue siendo problemática, y sin ella toda esta reconstrucción queda en el aire.

VI. BIBLIOGRAFIA

Además de los estudios de Will, Tscherikover, Hengel y Bickermann mencionados en el capítulo precedente, podemos recomendar para este período: A. Momigliano, *Prime linee di Storia della Tradizione Macabaica* (Turín 1931, ²1968), siempre interesante y especialmente importante para las fuentes de los libros de los Macabeos; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State,* 3 vols. (Filadelfia 1962, 1967, 1983): los estudios aquí reunidos son frecuentemente tendenciosos, pero interesantes por el material

rabínico que aportan; A. Schalit (ed.), *The World History of the Jewish People.* VI: *The Hellenistic Age* (Londres 1976): contiene excelentes estudios de detalle de M. Avi-Yonah sobre la revuelta macabea y las guerras de Judas, y de J. Klausner sobre los sucesivos Asmoneos.

Entre la muy abundante literatura sobre los grupos judíos de la época puede verse para los fariseos: J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70,* 3 vols. (Leiden 1971); para los saduceos: J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (París 1972); para los esenios: M. Delcor y F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982); para los samaritanos: H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagogue* (Berlín-Nueva York 1971).

Capítulo IX
PALESTINA BAJO EL DOMINIO ROMANO
(63-4 a. C.)

I. DE POMPEYO A HERODES (63-37 a. C.)

La conquista de Pompeyo modificó el estatuto jurídico de Judá. Todas las ciudades de la costa y de Transjordania anexionadas por los Asmoneos fueron separadas del Estado judío y quedaron bajo la jurisdicción de la recién creada provincia de Siria. El Estado judío quedó reducido a Judá, Galilea, Idumea y Perea. Al frente de este Estado Pompeyo instaló a Hircano II, privado del título de rey, pero conservando el de sumo sacerdote. El país no fue anexionado directamente a la provincia romana, pero quedó sometido a Roma, como lo prueba la imposición de tributo *(Ant.* XIV, 75; *Bell.* I, 152-154) y la introducción del sistema romano de percepción de impuestos. En los planes de Pompeyo, Judá, como Estado vasallo, debía formar un cinturón protector de la provincia romana junto con los otros Estados vasallos de Armenia, Calcis, Comagene u Osroene, separándola del peligro árabe y parto respectivamente. Después de nombrar a Escauro gobernador de Siria, Pompeyo se retiró llevándose prisioneros a Aristóbulo II y a sus hijos Alejandro y Antígono, así como a un gran número de judíos que constituirán más tarde la base de la diáspora romana. Alejandro consiguió escapar en el camino, pero Aristóbulo hubo de tomar parte en el triunfo de Pompeyo, en el año 61, marchando delante del carro del vencedor.

En los años siguientes, Alejandro, hijo de Aristóbulo, pudo organizar una resistencia lo suficientemente fuerte como para que Hircano II no pudiera someterla sin el concurso de las legiones romanas de Gabino. Este, que acababa de llegar como gobernador a Siria en el año 57, se dirigió a Palestina, derrotó a Alejandro, destruyó el Hircanio, donde éste se había refugiado y aprovechó la

ocasión para reorganizar el Estado, dividiéndolo en cinco distritos cuyo gobierno encomendó a consejos aristocráticos *(synodoi* o *synedria)*, despojando así a Hircano II de toda responsabilidad política y reduciendo sus funciones a las puramente cultuales *(Ant.* XIV, 82-91; *Bell.* I, 169-170).

El país no quedó tranquilo durante mucho tiempo. En el año 56, Aristóbulo II, que había conseguido escaparse con su otro hijo de Roma, procuró recobrar el país; pero tanto este intento como el de su hijo Alejandro al año siguiente fueron fácilmente aplastados por Gabino, que envió a Roma como prisioneros a los insurgentes *(Ant.* XIV, 92-102; *Bell.* I, 171-174).

Desde el comienzo de la guerra civil en Italia, la suerte de Judá, como la de las demás provincias romanas, dependerá estrechamente del desarrollo de la contienda. Aristóbulo II será asesinado en Roma por los partidarios de Pompeyo al aceptar la libertad de Julio César para que luchase contra Pompeyo; y su hijo Alejandro será decapitado en Antioquía por órdenes de Pompeyo *(Ant.* XIV, 123-125; *Bell.* I, 183-186). Sólo quedará Antígono para continuar la contienda con Hircano II. Al lado de éste crecerá cada vez más el poder y la influencia de Antípatro, su aliado principal, hasta el punto de que Josefo le designa como «gobernador de los judíos» *(epimeletes)* antes incluso de la intervención de César. Después de la derrota de Farsalia y la muerte de Pompeyo, Hircano II y Antípatro se pasaron decididamente al campo de César, al que rindieron apreciables servicios en la lucha contra Tolomeo de Egipto el año 48 *(Ant.* XIV, 127-136; *Bell.* I, 187-194). No es extraño que César, el año 47, premiara sus esfuerzos y desoyera las quejas de Antígono, que pedía la restauración de sus derechos.

César confirmó a Hircano II en sus funciones de sumo sacerdote y le nombró etnarca del pueblo, devolviéndole así los poderes de que había disfrutado anteriormente y anulando la reforma de Gabino. Desde el punto de vista político fue aún más importante el hecho de que César reconociera la posición de Antípatro, que fue nombrado gobernador *(epitropos)* de Judá y declarado ciudadano romano y exento de impuestos. César permitió reconstruir las murallas de Jerusalén, devolvió algunas de las ciudades griegas, y el Estado judío, ligado por un tratado de amistad a Roma, adquirió cierta autonomía, aunque seguía obligado a pagar el tributo.

Antípatro aprovechó la nueva situación para afianzar su control nombrando a sus hijos Herodes y Fasael gobernadores *(strategoi)* de Galilea y de Jerusalén. Herodes se distinguió inmediata-

mente por su eficiencia y su falta de escrúpulos, capturando y ejecutando sin juicio a una banda de rebeldes/bandidos. Cuando Hircano II, presionado por la aristocracia sacerdotal, le llamó para ser juzgado por el sanedrín, Herodes se presentó acompañado de su escolta, intimidando a sus jueces. Gracias a la intervención del gobernador de Siria, escapó sin ser juzgado, y sólo la intercesión de su padre y de su hermano Fasael le hicieron desistir de vengarse por la fuerza de la afrenta sufrida con el proceso (*Ant.* XIV, 168-184; *Bell.* I, 208-215). Las líneas de fuerza de los futuros conflictos entre Herodes y la aristocracia sacerdotal quedaban trazadas claramente, y Herodes, nombrado entre tanto *strategos* de Celesiria y Samaría, y apoyado decididamente por los romanos, se perfila como el vencedor en el conflicto.

El asesinato de César en Roma, en el año 44, obligó a Antípatro y a Hircano II a un nuevo cambio de lealtades, ya que Casio, uno de los asesinos, consiguió controlar la provincia de Siria e hizo de ella la base de operaciones contra Antonio. Antípatro y, sobre todo, Herodes se distinguieron recogiendo los enormes impuestos que Casio necesitaba para la guerra. Este confirmó a Herodes como *strategos* de Celesiria. Poco después, Antípatro moriría asesinado.

Cuando Casio y el resto de los partidarios de Pompeyo fueron derrotados por Antonio en el otoño del año 42, la situación de Herodes se hizo crítica. Sobre todo, cuando una embajada de la aristocracia o del sanedrín se presentó ante Antonio para acusar a Herodes y a Fasael. Pero Herodes, que acudió personalmente a defenderse y que seguía gozando de la protección de Hircano II, no sólo consiguió alejar el peligro, sino que él y Fasael fueron nombrados tetrarcas por Antonio, quien encarceló a los acusadores.

Poco después, el año 40, cambiará de nuevo la situación en Palestina. Los partos, enemigos perpetuos de los romanos, conseguirán controlar todo el Oriente Medio durante un breve período. Con su ayuda, Antígono logrará por fin sus deseos y se apoderará de Jerusalén. Hircano II y Fasael fueron hechos prisioneros, pero Herodes consiguió poner a salvo a su familia en la fortaleza de Masada y huir después a Roma. Los partos instalaron como rey a Antígono (40-37), el cual emplea en sus monedas este nombre y el título de rey en griego, y el nombre de Matatías y el título de sumo sacerdote en hebreo. Antígono hizo cortar las orejas a Hircano II, incapacitándolo así para ejercer las funciones sacerdotales, y ocupó su puesto como sumo sacerdote. Fasael se suicidó estrellándose contra una roca (*Ant.* XIV, 330-380; *Bell.* I,249-281).

Herodes, en Roma, contaba con el apoyo de Antonio. De acuer-

do con Octaviano, Antonio convenció al senado, y Herodes fue nombrado rey de Judá a finales del año 40 *(Ant.* XIV, 381-389; *Bell.* I, 282-285). En los años siguientes hasta el verano del 37, cuando Herodes consiga conquistar Jerusalén y hacer así efectivo el nombramiento romano, Palestina estará dividida entre los dos pretendientes en una lucha feroz. Esta división reflejará no sólo la oposición entre el poder romano y el poder parto, cada uno apoyando a uno de los contendientes, sino también las oposiciones sociales y religiosas internas del país. Herodes, judío sólo a medias y como tal inaceptable como rey para la mayoría del pueblo, se veía apoyado por Idumea, Samaría y parte de Galilea; Antígono contaba principalmente con el apoyo de Judá. Si los partidarios de Herodes provenían sobre todo de la clase de los terratenientes, los seguidores de Antígono eran, de una parte, campesinos a los que el peso de los impuestos resultaba insoportable y, de otra, la aristocracia sacerdotal. Además, Antígono representaba la legitimidad asmonea, en la que el poder provenía en definitiva del pueblo, mientras que Herodes, rey vasallo de Roma, representaba la soberanía romana. Con el apoyo de Roma, Herodes conquistará la costa, librará a su familia asediada en Masada, someterá Galilea, la limpiará de bandas de rebeldes y bandoleros y terminará por sitiar Jerusalén en la primavera del año 37. Durante el asedio, Herodes se dirigirá a Samaría para contraer matrimonio con Mariamme, nieta de Hircano II, intentando así legitimar a los ojos del pueblo su nombramiento real. Con el apoyo de Sosio, gobernador de Siria, terminará por apoderarse de la ciudad de Jerusalén. Antígono fue hecho prisionero y ejecutado en Antioquía por órdenes de Antonio y a petición de Herodes *(Ant.* XIV, 487-490; *Bell.* I, 357). Con él desaparece la dinastía asmonea, y el poder pasa a manos de Herodes.

II. REINADO DE HERODES EL GRANDE (37-4 a. C.)

El largo reinado de Herodes se suele dividir en tres períodos: el primero de consolidación del poder, el segundo de prosperidad y apogeo, el último de decadencia, caracterizado por los problemas familiares y la lucha por la sucesión (un detallado esquema cronológico de los hechos más importantes del reinado de Herodes, en Schürer-Vermes, vol. I, 374-384).

En la primera época de su reinado (del 37 al 25 aproximadamente), los principales ataques interiores provienen de los descendientes de la familia asmonea y de sus aliados naturales, la

aristocracia sacerdotal. Herodes neutralizó a estos partidarios ejecutando y confiscando los bienes de cuarenta y cinco de ellos y limitando su influjo dentro del sanedrín *(Ant.* XIV, 175; XV, 5-7; *Bell.* I, 358). Cuando, el año 36, Hircano II fue liberado del cautiverio entre los partos, Herodes aprovechó su incapacidad para ejercer las funciones sacerdotales y nombró a Ananel, un sacerdote de origen babilónico, para ocupar la función de sumo sacerdote. Pero este primer intento de privar a los descendientes asmoneos de su base de poder, el sumo sacerdocio, que habían ostentado durante más de un siglo, no tendrá éxito. Bajo la presión de su suegra Alejandra y de su esposa Mariamme, Herodes se vio obligado a instalar en el oficio, al año siguiente, al candidato legítimo de los Asmoneos, el joven Aristóbulo III, hermano de Mariamme, hijo de Alejandra y nieto por tanto de Hircano II. Pero cuando Herodes vio el éxito que el joven tenía entre el pueblo, decidió eliminarlo y, a finales del año 35, lo hizo asesinar mientras se bañaba en Jericó *(Ant.* XV, 53-56; *Bell.* I, 437). Con la muerte de Aristóbulo III, Herodes tuvo libre acceso al sumo sacerdocio, suprimió su carácter vitalicio e hizo del oficio un instrumento subordinado a sus necesidades políticas. Con la eliminación de Aristóbulo desaparecía de la escena el más peligroso de los descendientes asmoneos.

El resto de la familiia seguiría su misma suerte en los años sucesivos. El año 30, Herodes se desembarazó de Hircano II bajo el pretexto de una supuesta conjura *(Ant.* XV, 161-178; *Bell.* I, 431-434); el año 29, sería su propia esposa Mariamme la víctima de los celos de Herodes y de las intrigas familiares *(Ant.* XV, 218-236; *Bell.* I, 438-444); el año 28, Alejandra, hija de Hircano II y madre de Mariamme, sería ejecutada al intentar aprovecharse de la enfermedad de Herodes para hacerse con el poder *(Ant.* XV, 247-251). Mediante esta eliminación sistemática de todos los descendientes de la familia de los Asmoneos, Herodes consolidó su posición dentro del país y se libró de posibles contendientes.

Durante esta misma época de su reinado, Herodes consolidó igualmente su posición ante Antonio y se defendió de los deseos de Cleopatra de apoderarse de sus territorios. Cleopatra terminó por obtener de Antonio diversas concesiones, entre otras las ciudades de la costa y el distrito de Jericó, y Herodes se vio obligado a pagar a la reina un tributo de 200 talentos para obtener la explotación de los territorios confiscados *(Ant.* XV, 99-106). Pero el mayor peligro para la posición de Herodes llegó con la batalla de Accio y la victoria de Octaviano, que eliminó el poder de Marco Antonio y resolvió a favor de Octaviano el conflicto del triunvirato. A Hero-

des, fiel aliado de Antonio, no le quedó más alternativa que intentar ganarse la confianza del nuevo amo absoluto de Roma. En esta empresa tuvo un éxito completo y convenció a Octaviano, el futuro Augusto, de que la lealtad que había demostrado hacia Antonio era la mejor prueba de su lealtad a Roma y al nuevo César. Octaviano no sólo le confirmó como rey de Judá, sino que le devolvió las ciudades de la costa y la región de Jericó, que habían pasado a manos de Cleopatra, y otros territorios de la costa y de Transjordania, que había pertenecido anteriormente al reino asmoneo (*Ant.* XV, 87-196 y 212; *Bell.* I, 394-397).

El segundo período del reinado de Herodes (del 25 al 13 aproximadamente) puede describirse como de prosperidad y florecimiento. En este período, y gracias a las concesiones de Augusto, Herodes añadió a su reino los distritos de Traconítida, Batanea y Auranítida, así como los territorios situados alrededor del lago de Genesaret y de las fuentes del Jordán en Panías. Pero lo más característico y lo que mejor revela el esplendor del reinado de Herodes fueron las incontables construcciones con que cubrió el país y que actuaron sin duda como un potente estímulo económico.

Herodes construyó de nueva planta o reedificó toda una serie de ciudades y fortalezas. La más importante fue Cesarea, en el emplazamiento de la Torre de Estratón; Herodes la dotó de un magnífico puerto, que aseguraría su desarrollo económico posterior, y de todos los elementos que exigía una gran ciudad helenística, incluido un templo a Augusto. Igualmente impresionante es su reconstrucción de la antigua Samaría, que rebautizó con el nombre de Sebaste en honor de Augusto. Para honrar la memoria de su padre Antípatro, construyó Antípatris en el emplazamiento de la antigua Cafarsaba; en memoria de su hermano edificó Fáselis; para honrar a Agripa reconstruyó la antigua Antedón y la llamó Agripia; con objeto de instalar a sus soldados reconstruyó Gaba en Galilea y Esbón en Perea, y las estableció como colonias militares. Al norte de Jericó, en el Wadi Kelt, reconstruyó el antiguo palacio de los Asmoneos y lo dotó de suntuosos baños, jardines, un hipódromo, teatro y anfiteatro. Un cuidado especial dedicó a la construcción de nuevas fortalezas o a la reconstrucción de las ya existentes. Edificó Cyprus, junto a Jericó, en honor de su madre, y dio su propio nombre a un Herodio en las montañas de Moab y a otro más famoso, donde sería enterrado, cerca de Técoa. Fortificó de nuevo el Alexandrium e Hircania, así como Maqueronte y Masada, donde construyó espléndidos palacios.

Pero fue en Jerusalén donde su actividad constructora alcanzó

los resultados más impresionantes. Ya en la época de Antonio había reconstruido en su honor una impresionante fortaleza, la Antonia, al norte de la explanada del templo. Después construirá un teatro, un anfiteatro e incluso un hipódromo. El edificio más suntuoso fue su propio palacio en la ciudad alta; lo rodeó de parques y jardines y lo protegió con una impresionante fortaleza con tres torres cuyos restos aún subsisten. Pero su obra cumbre fue la reconstrucción del templo, cuya magnificencia se haría proverbial; las obras, comenzadas hacia el año 20, no se terminarían completamente hasta mucho después de la muerte de Herodes, en la época de Albino, el año 62 d. C., pocos años antes de su destrucción. El templo en sí fue construido en año y medio y los patios exteriores en ochos años. Se celebró un gran holocausto para festejar su terminación *(Ant.* XV, 380-425).

Esta reconstrucción del templo, hecha de acuerdo con todos los detalles prescritos por la Ley, no impidió a Herodes poblar de templos paganos las otras ciudades no judías de su reino. Josefo *(Ant.* XV, 363-364; *Bell.* I, 404-406) describe en detalle el templo que dedicó a Augusto en Panías y alude a los templos levantados en honor del mismo emperador en Sebaste y Cesarea; afirma además que «llenó de templos su propio territorio y cubrió la provincia con las pruebas de su estima, y en numerosas ciudades construyó *kaisareia* (templos en honor de César)» *(Bell.* I, 407).

Durante todo su reinado, Herodes actuó como un gran mecenas de la cultura griega. En Cesarea y en Jerusalén estableció juegos quinquenales y financió los juegos olímpicos de Grecia. Su generosidad y patronazgo de las ciudades griegas, incluso fuera de las fronteras de su reino, están plasmados en la larga lista de beneficiarios de sus dones que Josefo enumera *(Bell.* I, 422-428): las ciudades de Trípolis, Damasco, Tolemaida, Biblos, Berito, Tiro, Sidón, Laodicea, Ascalón, Cos, Rodas, Samos, Atenas, Pérgamo y Antioquía recibieron de Herodes gimnasios, templos, calles, plazas, pórticos, baños, teatros o acueductos. Entre el personal de su corte predominaban los funcionarios de origen o de formación griega. El más famoso es Nicolás de Damasco, historiador y filósofo, que actuó como embajador de Herodes en varias ocasiones y cuya *Historia* en 144 volúmenes es la fuente más importante y detallada de Josefo para estos años. Durante este segundo período de su reinado, Herodes aparece como un príncipe helenístico modelo; a pesar de su aparente respeto por las tradiciones judías, hizo progresar decididamente la helenización del país.

El último período del reinado de Herodes (del 13 al 4 aproxima-

damente) está completamente dominado por las querellas internas de la familia del rey y por los conflictos para obtener su sucesión. Herodes tuvo una familia muy numerosa. Josefo le atribuye, sucesiva o simultáneamente, diez mujeres. La complicada trama de relaciones matrimoniales entre sus distintos descendientes y los descendientes de los hermanos de Herodes y de la familias de los Asmoneos, forman el telón de fondo sobre el que se desarrolla la tragedia de los últimos años del monarca. Entre las mujeres de Herodes y sus hijos, los más importantes son:

Doris y su hijo Antípatro.

Mariamme, nieta de Hircano II, y sus hijos Aristóbulo y Alejandro.

Mariamme, hija de un sacerdote de Alejandría nombrado por Herodes sumo sacerdote, y su hijo Herodes.

Maltace, samaritana, y sus hijos Arquelao y Antipas.

Cleopatra de Jerusalén y su hijo Filipo.

Herodes había repudiado a Doris y prohibido a su hijo Antípatro acercarse a Jerusalén. A los hijos de Mariamme, Alejandro y Aristóbulo, los había enviado a Roma para que fueran educados allí, puesto que los había destinado a ser sus sucesores. Sin embargo, a su regreso a la corte de Herodes, los dos jóvenes, conscientes de sus orígenes reales y deseosos de vengar a su madre asesinada entre tanto, se encontraron opuestos al resto de la familia de Herodes, sobre todo a su hermano Feroras y a su hermana Salomé. Bajo el influjo de éstos, Herodes opuso a los dos jóvenes la candidatura de su hermanastro Antípatro, y así comenzó el período de intrigas que ensombrecerá los últimos años del rey. En el año 12, Herodes acusará a lo hijos de Mariamme ante el emperador, pero éste conseguirá reconciliarlos temporalmente con su padre. Esta reconciliación no durará, y el drama terminará con la ejecucion, el año 7, de Alejandro y Aristóbulo, una vez obtenido el consentimiento de Augusto y la condena de un tribunal reunido en Berito por consejo del emperador. Herodes nombrará entonces a Antípatro como sucesor al trono y a Herodes, hijo de Mariamme de Jerusalén, como eventual heredero en el caso de muerte de Antípatro. Pero este último no tendrá la paciencia necesaria para esperar la muerte de su padre y conspirará con Feroras para usurpar el trono. A la muerte de Feroras, la conspiración fue descubierta, y Herodes encarceló a Antípatro y nombró sucesor a Antipas, hijo de Maltace la samaritana. Pocos días antes de su muerte, Herodes recibió la autorización de Augusto, hizo ejecutar a Antípatro y cambió de nuevo su testamento. Como sucesor, con el título de rey, designó a

Arquelao, el hijo mayor de Maltace; al otro hijo de Maltace, Antipas, lo nombró tetrarca de Galilea y de Perea, y al hijo de Cleopatra de Jerusalén, Filipo, lo designó como tetrarca de Batanea, Traconítida, Gaulanítida y Panías (*Ant.* XVII, 188-190, *Bell.* I, 664-669). Cinco días después, en la primavera del año 4 a. C., Herodes moría en Jericó víctima de un larga y dolorosa enfermedad, a la que ni siquiera los baños de Calirroe habrían procurado alivio. Tenía entonces unos 70 años. Su cadáver fue solemnemente transportado a través del desierto de Judá y depositado en el Herodio.

III. PALESTINA EN EL SIGLO I a. C.

La figura de Herodes ha sido presentada con frecuencia como la de un tirano malvado y cruel. En la tradición rabínica se le considera como un soberano brutal, «el esclavo de la casa de los Asmoneos» (*bBaba Batra* 3b). En la tradición cristiana su imagen está condicionada por la matanza de los inocentes (Mt 2,16). La oposición a Herodes aparece de forma aún más clara en la *Asunción* o *Testamento de Moisés,* obra apócrifa compuesta poco después de su muerte (AsMo 6,2-7). Sin embargo, si se prescinde de juicios morales, no hay duda de que Herodes mereció el apelativo de «Grande» con que ha pasado a la historia. Su largo reinado es un período durante el cual se realizaron numerosas transformaciones estructurales y se pusieron en marcha varios procesos sin los cuales los desarrollos posteriores del siglo I d. C. resultan incomprensibles.

Dos de las instituciones fundamentales del Estado judío, el sumo sacerdocio y el sanedrín, fueron radicalmente transformadas. El sanedrín herodiano, presidido por el rey y compuesto por sus consejeros, entre los que figuran cortesanos griegos, no se diferencia en nada de los consejos privados de los monarcas helenistas (posiblemente ni siquiera en cuanto a la lengua empleada en las deliberaciones, el griego), pero no tiene nada que ver, ni en cuanto a los miembros ni en cuanto a las funciones, con el sanedrín de la época asmonea. Su única tarea es aconsejar al rey y recibir sus decisiones. Igualmente pasiva es la función de las asambleas populares que Herodes convoca frecuentemente para dar a conocer sus decisiones o describrir sus éxitos. Herodes había recibido su corona del senado romano, y ante sus súbditos se comportó como un déspota absoluto.

Aún más importantes fueron las modificaciones que introdujo

dentro del sumo sacerdocio, hasta entonces vitalicio, hereditario y representante de la nación. Herodes, que no podía ocupar las funciones personalmente por no ser de descendencia sacerdotal, no podía tampoco dejar el puesto en manos de los legítimos descendientes asmoneos sin peligro para su propia posición. Resolvió el problema suprimiendo el carácter vitalicio y hereditario de la función y privando a su ocupante de todo influjo en la esfera política. Para evitar todo riesgo, Herodes dio preferencia para el puesto a representantes del judaísmo de la diáspora babilónica (Hananel) o egipcia (Jesús hijo de Fiabi, Simón hijo de Boeto y Joazar hijo de Boeto). Nada indica mejor la posición de Herodes frente al sumo sacerdocio que su conducta con Simón de Boeto: le nombró sumo sacerdote para realzar su posición y poder casarse honorablemente con su hija Mariamme *(Ant.* XV, 320-322) y lo depuso y sustituyó por Matías, hijo de Teófilo, al momento de divorciarse de Mariamme *(Ant.* XVII, 78). Aunque Herodes no cambió al sumo sacerdote con la frecuencia que será característica de la época de los procuradores romanos, la decadencia de la función es claramente perceptible durante su reinado.

Igualmente característico es el desarrollo de las relaciones con el poder político de los grandes partidos o sectas, saduceos, fariseos y esenios. Si bajo los reyes asmoneos tanto los saduceos como los fariseos habían controlado en gran medida el aparato político del Estado a través del sanedrín, durante el reinado de Herodes ambas sectas pierden todo el influjo en la escena política. Después de la toma de Jerusalén en el año 37, la aristocracia saducea, ligada a la causa asmonea, debió dejar paso a un nuevo cenáculo de partidarios de Herodes procedentes sobre todo de Idumea, Samaría y Galilea, así como a funcionarios «griegos». Las relaciones de Herodes con los fariseos fueron más matizadas; el rey respetó en el territorio de Judá muchos de los puntos de vista de los fariseos e incluso trató con liberalidad a algunos de los fariseos más representativos, como Polión o Samaías, que se habían declarado a favor de Herodes durante el sitio de Jerusalén, pero los alejó al mismo tiempo del ejercicio efectivo del poder. Según Josefo *(Ant.* XV, 3. 368-370 y *Ant.* XVII, 42), Herodes perdonó, por consideración a Polión y a Samaías, a los fariseos que se habían negado a prestar el juramento de lealtad al rey y en otra ocasión impuso a 600 fariseos una simple multa por negarse a prestar el juramento de fidelidad al César. Pero cuando algunos fariseos intentaron mezclarse en los asuntos de la corte aprovechando su influencia con la mujer de Feroras para conspirar, Herodes no dudó en ejecu-

tarlos *(Ant.* XVII, 43-46). El único partido al que Herodes honró y trató con respeto fue el de los esenios *(Ant.* XV, 371-379), que se habían apartado y se mantenían al margen de la escena política.

Otro elemento característico de la situación del país durante el reinado de Herodes es el apoyo que prestó a la diáspora judía. El rey intervino activa y repetidamente en favor de las comunidades judías de la diáspora utilizando su influencia con Augusto y con Agripa para proteger sus derechos *(Ant.* XVI, 27-65 y 160-178) y estimuló la inmigración de los judíos de la diáspora hacia Palestina. Un buen ejemplo es la instalación de Zamarías y sus hombres, judíos babilónicos, en la Batanea a petición de Herodes, que deseaba proteger la región de los ataques provenientes de la Traconítida. Herodes no sólo les concedió tierras para instalarse, sino que les declaró libres de impuestos. Los emigrantes construyeron Batira y funcionaron como un escudo protector de la región y de los peregrinos babilónicos que acudían al templo de Jerusalén *(Ant.* XVII, 23-31). Sus descendientes serán los famosos «Beney Bathira» de la literatura rabínica. La prosperidad de familias como la de Boeto de Alejandría o la ascensión de Hillel de pobre inmigrante babilónico hasta llegar a ser el más influyente de los doctores de la Ley sirven de ejemplo a esta tendencia del reinado de Herodes. Herodes obró sin duda en este aspecto movido por el deseo de apoyarse en elementos sin raíces profundas en el país y sin relaciones con la dinastía asmonea y, por lo mismo, más inclinados a unir su suerte a la de Herodes. Pero esta política tendrá resultados duraderos, como lo muestra la composición de la oligarquía sacerdotal del final del período de las guerras contra Roma.

En la esfera religiosa, el comportamiento de Herodes se distinguió claramente del de los Asmoneos. En el país respetó las costumbres y tradiciones judías. Las monedas de su reinado no presentan efigies humanas. Cuando el pueblo se soliviantó por pensar que los trofeos que había introducido en el teatro eran efigies humanas, Herodes no dudó en despojarlos de los adornos para mostrar que se trataba simplemente de palos *(Ant.* XV, 278-279). Herodes exigió del nabateo Sileo, que pretendía casarse con su hermana Salomé, que «fuese iniciado en las costumbres de los judíos», y ante la negativa de Sileo la boda no se llevó a efecto *(Ant.* XVI, 220-225). Sobre todo, se mostró extraordinariamente escrupuloso para observar todas las minucias legales durante la construcción del templo, llegando a preparar un millar de sacerdotes como carpinteros, albañiles, etc., para que ellos pudieran efectuar la construcción del santuario. Josefo precisa que Herodes no entró

en el santuario ni en el patio de los sacerdotes, limitándose a dirigir la construcción de los pórticos y patios exteriores *(Ant.* XV, 390-425).

La única polémica religiosa que Josefo menciona, aparte del juramento de fidelidad del que exceptuó a fariseos y esenios, es la ocasionada al final de la vida del rey por un águila de oro colocada sobre una de las puertas de acceso a los atrios del templo. Judas y Matías, dos «intérpretes de la Ley», incitaron a sus discípulos a derribarla y pagaron con la vida este intento *(Ant.* XVII, 151-165; Bell. I, 648-655). A pesar de su decidido prohelenismo, que le llevó a atraer a Jerusalén mediante premios y concursos a un buen número de artistas griegos, Herodes no hizo ningún esfuerzo por helenizar a sus súbditos judíos o por transformar su religión. Por otra parte, en las ciudades no judías de su reino se comportó como un auténtico soberano helenístico, favoreciendo la cultura y la religión pagana, construyendo templos y estimulando las competiciones atléticas y los espectáculos de todo tipo. A diferencia de los Asmoneos, no hizo ningún esfuerzo por «judaizar» a los elementos no judíos de su reino, de las ciudades helenísticas o de los nuevos territorios obtenidos de Augusto, sino que favoreció y dio preferencia a estos elementos helenizados en la administración del país. Nicolás de Damasco, en su autobiografía, calcula en más de 10.000 los «helenos» que desempeñaban una u otra función en la corte de Herodes en el momento de su muerte. Esta coexistencia de las distintas etnias y religiones dentro del país caracterizará igualmente el período siguiente.

La situación económica del país mejoró sensiblemente durante el reinado de Herodes. El largo período de paz que siguió a la lucha devastadora entre Antígono y Herodes permitió desarrollar la agricultura y el comercio. Este desarrollo fue sin duda estimulado por las condiciones favorables al comercio en el área mediterránea que siguieron a la proclamación del principado de Octaviano y a la «paz augusta». Pero la acción directa de Herodes fue aún más importante. Estimuló la agricultura mediante la instalación de colonos en las nuevas regiones añadidas a su reino y en el valle del Jordán. Con la fundación de Cesarea y su gran puerto marítimo proporcionó un nuevo estímulo al comercio. El elaborado programa de construcciones que llevó a cabo, así como las mejoras en las vías de comunicación actuó como un fuerte factor de desarrollo económico. De hecho, las excavaciones de la Jerusalén herodiana han mostrado el gran nivel de riqueza de la ciudad en esta época, aunque esta riqueza refleja sobre todo la situación de las clases

más acomodadas y de la nueva aristocracia económica que se desarrolló durante el reinado de Herodes. Josefo cuenta cómo en una ocasión, y a consecuencia de una sequía extrema, la situación en el país llegó a ser desesperada. Para remediar la catástrofe y combatir el hambre de sus súbditos, Herodes se vio obligado a transformar en moneda todos los elementos de oro y plata de su palacio. Sólo así pudo importar trigo de Egipto y salvar la situación *(Ant.* XV, 299-316).

Las riquezas personales del rey eran enormes, como se deduce de su testamento *(Ant.* XVII, 188-190; *Bell.* I, 646). Provenían de las posesiones idumeas heredadas de su padre, de las propiedades reales de los Asmoneos que pasaron a manos de Herodes, de los bienes confiscados a otros nobles y de las explotaciones comerciales, como la de las minas de cobre de Chipre. Pero estas riquezas no habrían sido suficientes para mantener la fastuosa corte del rey, sus pródigos regalos y su enorme programa de construcciones, sin un eficiente sistema fiscal que le permitiera aprovechar para estos fines las riquezas de sus súbditos. El sistema de impuestos de la época asmonea fue aplicado con un nuevo rigor por Herodes: introdujo el sistema de tasas recogidas por publicanos que conocemos por el Nuevo Testamento. Sabemos también que, además de la capitación y de los impuestos sobre propiedades, Herodes impuso gravámenes sobre las actividades comerciales *(Ant.* XVII, 295). Cabe suponer que, al menos en parte, estos impuestos eran percibidos a través de una nueva aristocracia económica, como sucederá en la época de Agripa *(Bell.* II, 407). Pero la presión fiscal era excesiva para la mayoría de las clases sociales, como lo revela el hecho de que Herodes, en varias ocasiones, se vio obligado a reducir los impuestos para acallar el descontento del pueblo *(Ant.* XV, 365) o como signo de benevolencia *(Ant.* XVI, 64). Después de la muerte de Herodes, una de las primeras cosas que sus súbditos piden a Arquelao es precisamente la reducción de impuestos *(Ant.* XVII, 204-205). Cuando una embajada de emisarios judíos se presentó a Augusto para pedir ser anexionados a la provincia de Siria y liberados así de la dinastía herodiana, uno de los motivos aducidos es precisamente la excesiva opresión fiscal sufrida *(Ant.* XVII, 304-314).

Esta opresión fiscal originó notables tensiones sociales que estallarán después de la muerte de Herodes. Si durante su reinado sólo hubo esporádicos intentos de rebelión, que no dieron resultado *(Ant.* XV, 281-291; *Ant.* XVI, 271-281), esto se debió a la presencia del poderoso ejército herodiano, formado en su mayoría por merce-

narios extranjeros, y sobre todo al implacable aparato policial y a la red de informadores con los que Herodes controló a sus súbditos (*Ant.* XV, 366-368; XVI, 235-240).

En resumen: las transformaciones sociales, económicas y religiosas obradas en el país durante el largo reinado de Herodes fueron profundas y duraderas. El sanedrín y el sumo sacerdocio no recobrarán nunca las funciones que habían desempeñado en la época asmonea. La influencia de la díaspora será cada vez más grande, y la helenización del país cada vez más profunda. Las tensiones sociales estallarán violentamente después de la muerte de Herodes, y el proceso puesto en marcha con la conquista de Jerusalén por Pompeyo terminará en la integración completa del país dentro del sistema provincial romano. Herodes, con su clara visión de las realidades políticas, su falta de escrúpulos y su actuación decidida como leal vasallo de Roma, proporcionó al país un largo período de estabilidad y de paz y consiguió conservar un resto de identidad nacional en la medida en la que esto era aún posible.

En este contexto y al final del reinado de Herodes, en una fecha imposible de precisar, nació Jesús de Nazaret.

IV. PISTAS DE TRABAJO

Se puede intentar precisar los cambios en la situación jurídica de Palestina después de la reorganización de Pompeyo, de la reforma de Gabino, del estatuto de Julio César (*Ant.* XIV, 190-216) y de la instalación de Herodes como *rex socius et amicus populi romani.*

Trazar sobre mapas la progresiva ampliación del reino de Herodes.

Comparar la descripción del templo reconstruido por Herodes que ofrece Flavio Josefo (*Ant.* XV, 380-425) con la descripción del templo que hallamos en el tratado *Middot* de la Misná.

Señalar las principales diferencias entre el templo de Salomón (1 Re 6-7; 2 Cr 3-5), el templo descrito por Ez 40-48 y el templo reconstruido por Herodes.

V. CUESTIONES ABIERTAS

A pesar de la abundante información que Josefo nos ha transmitido y de la excelencia de las fuentes que el historiador utilizó para este período, muchos de los detalles siguen siendo discutidos.

Josefo ha conservado copia de un buen número de documentos roma-

nos que precisan las relaciones de Roma con los judíos *(Ant.* XIV, 190-264; 306-323; *Ant.* XVI, 160-172). Este material documental es de un valor muy apreciable, sobre todo los nueve documentos que recogen las disposiciones de Julio César entre los años 48 y 44, y especialmente la carta a los sidonios que refleja las disposiciones relacionadas con el nombramiento y funciones de Hircano II. Pero, desgraciadamente, los documentos se hallan incompletos y dislocados, sin que sea siempre posible asignar los distintos elementos dispersos a los documentos a los que originalmente pertenecían. De ahí que en muchos problemas no se pueda llegar a conclusiones seguras.

Para el período de Herodes, Josefo emplea fundamentalmente la obra de Nicolás de Damasco. Aunque en *Ant.* XV, 174 menciona las «memorias» de Herodes, no es seguro, ni mucho menos, que Josefo conociera de primera mano los escritos del rey hoy perdidos. Pero, junto a Nicolás de Damasco, Josefo emplea también otra fuente claramente hostil a Herodes, lo que le lleva a veces a recoger datos contradictorios. Así, por ejemplo, según *Bell.* I, 401, Herodes habría comenzado la reconstrucción del templo en el año 15 de su reinado, es decir, en el 23/22 a. C.; pero, según *Ant.* XV, 380, las obras comienzan en el año 18 de su reinado, es decir, en 20/19. Que esta última es la fecha exacta y la primera un error lo prueba el hecho de que, en otra ocasión, Josefo sitúa los comienzos en la misma época del viaje de Augusto al Oriente *(Ant.* XV, 354), y sabemos por Dión que esta visita tuvo lugar precisamente el año 20 a. C. Si la tradición conservada en Jn 2,20 es correcta, la duración de las obras habría sido de 46 años, es decir, habrían sido terminadas hacia el año 26/27 d. C. Pero Josefo, según el cual la duración de la construcción del santuario fue de año y medio y la de los pórticos de ocho años *(Ant.* XV, 420-421), fija su terminación en la época del procurador Albino *(Ant.* XX, 219).

Uno de los problemas de este período que elude todo intento de solución precisa es la fecha exacta del nacimiento de Jesús de Nazaret. Según Mt 2,1 Jesús nació durante el reinado de Herodes; el mismo Mt precisa que este Herodes es Herodes el Grande, ya que data el regreso de Egipto durante el reinado de su hijo Herodes Arquelao. La narración de Lc confirma este hecho, ya que fecha el nacimiento de Juan Bautista en el reinado del mismo Herodes (Lc 1,5) y sitúa el nacimiento de Jesús seis meses después (Lc 1,26) (sobre el problema que supone la datación del nacimiento de Jesús por su relación al censo de Quirino de Lc 2,1-7 véase el capítulo siguiente). Es cierto, pues, que Jesús no pudo nacer en el año primero de la era cristiana, a pesar de que esta era pretende contar el tiempo a partir de su nacimiento, ya que, como hemos señalado, Herodes el Grande murió el año 4 a. C. De hecho, Dionisio el Exiguo, un monje escita muerto en el año 556 d. C., que introdujo hacia 525 la nueva manera de contar el tiempo igualando el año 754 de la fundación de Roma con el año primero d. C., cometió un error de al menos cuatro años, pues Herodes murió en el año 750 de la fundación de Roma, 37 años después de haber sido nombrado rey por el senado (en el 714) y 34 años después de la toma de Jerusalén (en el 717) *(Ant.* XVII, 191; *Bell.* I, 665). No es seguro el motivo

de este error, pero quizá se debe a la tradición, atestiguada en Clemente de Alejandría, de que Augusto reinó 43 años. Basándose en Lc 3,1 y 23, donde se afirma que Jesús tenía unos 30 años al comenzar su ministerio, en el año 15 del emperador Tiberio, Dionisio dedujo que Jesús había vivido 15 años bajo el emperador Augusto y situó su nacimiento en el año 28 del emperador, es decir, en el 754 de la fundación de Roma, cuatro años después de la muerte de Herodes. Podemos, pues, afirmar con certeza que Jesús no nació en el año 1 de la era cristiana, sino antes del año 4 a. C., en los últimos años del reinado de Herodes. Pero no es posible precisar la fecha exacta.

Otro problema sin solución cierta es el de quiénes eran exactamente los «herodianos» que en el NT interpelan a Jesús en un par de ocasiones junto con los fariseos (Mc 3,6; 12,13; Mt 22,16). Algunos Padres de la Iglesia ven en este grupo una herejía mesiánica en la que Herodes el Grande habría sido considerado como el Mesías esperado o, dado su origen idumeo incompatible con la idea mesiánica, como el *šiló* (Gn 49,10) que acabaría con la realeza judía. San Jerónimo, que menciona esta interpretación, ofrece dos alternativas: en una «herodianos» sería un sobrenombre empleado por quienes se oponían a pagar el tributo a Roma para designar a los partidarios de pagarlo (es la interpretación de Orígenes); en la otra (favorecida por Jerónimo) se identifica a los «herodianos» con los soldados de Herodes Agripa. Desde E. Bickermann (*Studies*, o. c., vol. III, 22-33) es corriente entender «herodianos» como una designación colectiva de los domésticos de Agripa, o bien como una referencia a los partidarios del tetrarca. Después de los descubrimientos de Qumrán, no han faltado autores que identifican a los «herodianos» con los esenios, los cuales no son mencionados en el NT y que gozaron como grupo del respeto de Herodes (últimamente, Y. Yadin en su edición del *Rollo del Templo*). En mi opinión, la referencia del nombre a Herodes el Grande («partidarios de Herodes el Grande») es preferible a su vinculación a Herodes Antipas, y no creo que pueda excluirse de la designación una referencia mesiánica, entendiendo este «mesianismo» como un «mesianismo a la romana», según lo interpreta A. Schalit (*Koenig Herodes*, 476-482), para quien la *soteria* que Herodes aporta a sus súbditos es parte y participación de la «salvación» que Augusto aportó al imperio romano.

VI. BIBLIOGRAFIA

La historia judía del período sólo es comprensible a la luz de la historia romana de la época. Una mina de informaciones se hallan reunidas en los monumentales volúmenes publicados bajo la dirección de H. Tempoini y W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Véanse especialmente los trabajos de S. Applebaum, H. Bietenhard, B. Lifshitz, D. Sperber y R. D. Sullivan en el vol. 8 de la parte II (Berlín-Nueva York 1977).

Sobre las relaciones de los judíos con el poder romano: A. Momigliano,

Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a. C.-70 d. C.), artículos publicados en los «Anales de la Escuela Normal Superior de Pisa» y reeditados como libro en Amsterdam (1967); E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976, ²1981): la obra más completa, clara y bien informada de que disponemos.

Para Herodes el Grande, la obra fundamental es la de A. Schalit, *Koenig Herodes* (Berlín 1969), traducción notablemente ampliada del original hebreo. Más fácilmente accesible, pero igualmente bien documentada es la contribución de M. Stern, *Herod and the Herodian Dynasty*, en *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, I/1: *The Jewish People in the First Century* (Assen-Filadelfia 1974) 216-307.

Para la Palestina del siglo I, una obra ya clásica y siempre útil es la de J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid 1979).

Capítulo X
DESDE HERODES EL GRANDE HASTA LA GUERRA CONTRA ROMA (4 a. C.-66 d. C.)

I. LA SUCESION DE HERODES

La autonomía del país, conservada por Herodes el Grande, dependía demasiado de sus cualidades personales como para perpetuarse después de su muerte. Inmediatamente después de su desaparición, Arquelao, aún antes de haber conseguido que el emperador confirmara el testamento de Herodes, que le designaba como su sucesor en Judá, tuvo que enfrentarse a una rebelión del pueblo que exigía venganza por la muerte de los dos «intérpretes de la Ley», Matías y Judas, y terminó por ahogarla en un baño de sangre *(Ant.* XVII, 206-218; *Bell.* II, 1-13).

Disturbios aún más graves se produjeron mientras los distintos pretendientes esperaban en Roma la decisión de Augusto, hasta el punto de que Varo, gobernador de Siria, tuvo que acudir para restablecer el orden. Pero la pacificación sería momentánea: apenas Varo hubo partido del país, estalló de nuevo una revuelta que puso incluso en peligro la vida de Sabino, el procurador enviado por César, y de la legión dejada por Varo para controlar el país. Aunque la rebelión se extendió a todo el territorio, no puede hablarse de una única sublevación organizada, sino de diversos focos de resistencia aislados, cuyos únicos elementos comunes eran el carácter popular, el sentimiento antirromano y las pretensiones reales –y en cierto modo mesiánicas– de sus líderes. En Jerusalén, los peregrinos reunidos con motivo de la fiesta de Pentecostés, apoyados por un buen número de los soldados de Herodes, consiguieron apoderarse de la ciudad y sitiar al ejército romano y a Sabino. En Idumea se sublevaron unos 2.000 soldados de Herodes. En Galilea, Judas, un hijo del Ezequías capturado por Herodes, se apoderó del palacio real de Séforis y armó una banda de soldados

con la que controló la región. En Perea, uno de los esclavos de Herodes, un tal Simón, se proclamó rey y se dedicó con su banda a saquear las propiedades reales. En Judea, Artógenes, un pastor, se proclamó igualmente rey y, apoyado por sus cuatro hermanos y las bandas que éstos capitaneaban, asolaba la región teniendo en jaque a los romanos.

Ante esta situación de revuelta generalizada, en la que cada grupo intentaba sacar el mayor partido posible del vacío de poder originado por la muerte de Herodes, Varo se vio obligado a intervenir de nuevo. Con las dos legiones que aún le quedaban y las tropas enviadas por el rey nabateo Aretas sometió rápidamente el país, incendió Séforis, liberó Jerusalén y limpió el territorio de las bandas de rebeldes, crucificando a 2.000 de entre ellos. El recuerdo de esta «guerra de Varo» quedará grabado en la tradición judía como uno de los episodios más importantes entre la toma de Jerusalén por Pompeyo y la destrucción de Vespasiano (*Ant.* XVII, 250-298; *Bell.* II, 39-79; *Contra Apión* I, 34).

Mientras tanto, Augusto, ante quien habían comparecido los distintos descendientes de Herodes defendiendo cada uno sus derechos a la herencia, así como una delegación del pueblo que pedía la anexión a la provincia de Siria e incluso un falso Alejandro (supuestamente escapado a la muerte y que fue rápidamente desenmascarado y condenado a galeras), decidió finalmente confirmar en lo esencial el testamento de Herodes. Arquelao, el hijo mayor de Maltace, recibió Judá, Samaría e Idumea, aunque no con el título de rey, sino como etnarca; Antipas, su hermano, obtuvo Galilea y Perea (sin las ciudades de la Decápolis) con el título de tetrarca; Filipo, el hijo de Cleopatra de Jerusalén, recibió igualmente como tetrarca Batanea, Traconítida, Auranítida, Gaulanítida y, tal vez, también Iturea (así Lc 3,1) (*Ant.* XVII, 317-320; *Bell.* II, 93-97). El reino de Herodes quedó así dividido en tres territorios, cada uno de los cuales seguirá su propio desarrollo durante algún tiempo.

Filipo (4 a. C.-33/34 d. C.) disfrutó de su herencia en paz y tranquilidad. Su territorio, integrado en el reino judío en un período reciente, estaba poblado por una mayoría no judía, griega y siria, y Filipo se comportó en todo como un soberano helenista. En sus monedas grabó su propia imagen junto con la del emperador. Reconstruyó Panías, que rebautizó como Cesarea de Filipo, y Betsaida, a la que nombró Julia. A su muerte, su territorio fue añadido a la provincia romana de siria, pero poco después, en el año 37, pasó de nuevo a un príncipe herodiano, Herodes Agripa (*Ant.* XVIII, 27-28.237; *Bell.* II, 167-168.181).

Herodes Agripa (4 a. C.-39 d. C.), el Herodes del NT al que Jesús designa como «el zorro» (Lc 13,32), se reveló como una perfecta imagen (en pequeño) de su padre. Como él, fue un gran constructor a quien debemos la reconstrucción de Séforis y de Betaranta y, sobre todo, la construcción de Tiberíades como capital de su tetrarquía; como él, extendió su mecenazgo a las ciudades griegas, según se refleja en sendas inscripciones de Cos y Delos; como él, se mostró un aliado fiel de los romanos interviniendo en un tratado de paz de Vitelio con los partos; como él, mantuvo cierto equilibrio entre el respeto a las tradiciones judías (viajes a Jerusalén, ausencia de imágenes en sus monedas) y una conducta de típico soberano helenista (imágenes en su palacio, construcción de Tiberíades sobre un cementerio). Los últimos años de su gobierno están dominados por los problemas que le ocasionó su matrimonio con Herodías, hija de Aristóbulo, el hijo de Herodes ejecutado el 7 a. C., y esposa de su hermanastro Herodes, hijo de Mariamme de Jerusalén. Para contraer este matrimonio, Antipas se vio obligado a divorciarse de su primera mujer, la hija del rey nabateo Aretas. Esta consiguió huir y refugiarse en el territorio de su padre, quien declaró la guerra a Antipas y terminó por derrotarlo completamente el año 36 d. C.

Este matrimonio con Herodías será, según el NT (Mt 14,3; Mc 6,17; Lc 3,19), el motivo de su enfrentamiento con Juan Bautista, aunque, según Josefo *(Ant.* XVIII, 117-119), Antipas temía sobre todo el influjo político de Juan sobre las masas: «Herodes conocía la influencia de Juan sobre el pueblo y temía que esto condujera a una rebelión. Decidió, pues, ser el primero en atacar y librarse de Juan antes de que sus palabras provocasen un levantamiento y él se viese envuelto en una situación difícil». Ambos motivos son complementarios, y es posible que el motivo político obrara sobre todo en Antipas, mientras que los reproches morales hicieran más mella en Herodías, como lo indica su actuación directa en el desenlace (Mt 14,6-11; Mc 6,21-28). En la misma época en que Juan actuaba en Perea, Jesús de Nazaret recorría Galilea predicando. Las características de su movimiento y sus relaciones con el movimiento del Bautista no debieron de dejar indiferente a Herodes Antipas. Mt 14,1-2 y Mc 6,14-16 afirman que, en un principio, el tetrarca consideró a Jesús como una reencarnación del Bautista, un Juan resucitado, y Lc 9,79 nos presenta un Herodes perplejo ante las semejanzas de ambos personajes. Esto puede explicar la diferente actuación del soberano para con ambos. Pero el mismo Lucas precisa que al final Herodes intentará también deshacerse

de Jesús (Lc 13,31-32), intento que fracasará por la marcha de Jesús a Jerusalén. Allí se encontrarán finalmente ambos personajes cuando Pilato envíe Jesús a Herodes para que éste, en cuanto soberano de Galilea, dicte sentencia contra él (Lc 23,6-12). Aunque Herodes no entró en la maniobra de Pilato, los evangelios afirman que el hecho permitió la reconciliación entre ambos, enemistados previamente por motivos que nos son desconocidos.

El influjo de Herodías sobre Antipas terminará por ocasionar su ruina. Envidiosa de Agripa, que había recibido de Calígula las posesiones de Filipo después de la muerte de éste con el título de rey, instigará a su marido a reclamar del emperador el mismo título. El resultado será la pérdida de la tetrarquía, que pasará a Agripa, y el destierro de Antipas, el año 39, a Lyon (según *Ant.* XVIII, 252) o a España (según *Bell.* II, 139).

Arquelao (4 a. C.-6 d. C.) tomará, como su hermanastro Antipas, el nombre dinástico de Herodes. Augusto, al nombrarlo etnarca de Judá y de Samaría, le había prometido el título de rey si se mostraba digno del cargo. Pero su corto reinado, calificado por Josefo de «brutal y tiránico» *(Ant.* XVII, 342), sólo supo inspirar el miedo entre sus súbditos (cf. Mt 2,22). Varo había ahogado en sangre la llama de la revuelta que estalló a la muerte de Herodes, pero Arquelao tuvo que apagar los resoldos y lo hizo con la misma determinación de su padre Herodes, pero sin su sentido político, a juzgar por la matanza que marcó sus comienzos. El resultado fue que Augusto escuchó finalmente las quejas de una delegación conjunta de judíos y samaritanos y lo exilió a Vienne, en la Galia Narbonense, en el año 6 d. C. *(Ant.* XVII, 342-344; *Bell.* II, 111). *Josefo no nos transmite apenas informaciones sobre el reinado de* Arquelao (reconstrucción de Jericó y Arquelaida, nombramientos arbitrarios de sumos sacerdotes, su escandaloso matrimonio con Glafira, sueños premonitorios de Glafira y del mismo Arquelao; cf. *Ant.* XVII, 339-353; *Bell.* II, 111-116). Pero con su deposición se operó un cambio fundamental en el país, que pasó por vez primera a ser gobernado directamente por la administración romana.

II. PRIMERA FASE DE ADMINISTRACION ROMANA

Los territorios de Arquelao, es decir, Samaría, Judá e Idumea, pasaron a formar parte de una nueva provincia romana: Judea, una provincia de tercera clase según la clasificación de Estrabón, ya que el funcionario colocado a su frente provenía del rango

ecuestre y no era responsable ante el senado, sino directamente ante el emperador. El gobernador puesto al frente de este tipo de provincias, en las que (salvo Egipto) no residían legiones romanas, sino sólo tropas auxiliares, llevaba el título de *praefectus* o de *procurator*. Sus poderes comprendían la esfera judicial, militar y fiscal, y en todos estos campos el gobernador poseía la autoridad suprema en la provincia. Es cierto que Josefo, quien afirma claramente la transformación de Judá en provincia romana independiente *(Bell.* II, 117), igual que Tácito, sugiere en algunos lugares *(Ant.* XVII, 355; XVIII, 2) que el territorio fue anexionado a la provincia de Siria, provincia de rango senatorial gobernada por un *legatus pro praetore*. De hecho conocemos varios casos de intervención del gobernador de Siria en los asuntos internos de Judea, por ejemplo la actuación de los procuradores Vitelio, Petronio y Cuadrato. Por eso, aun manteniendo la autonomía de la provincia de Judea, podemos afirmar que el legado imperial de Siria conservaba el derecho de intervenir en casos excepcionales, bien por haber recibido poderes especiales del emperador, bien en cuanto garante de la tranquilidad en las fronteras del imperio.

En la esfera judicial, el gobernador poseía autoridad para juzgar todas las causas civiles y criminales, tanto de los judíos como de los no judíos y de los ciudadanos romanos residentes en la provincia. Pero, en la práctica, la administración de la justicia a los judíos parece haber estado confiada a tribunales judíos bajo la dirección del sanedrín, lo que supone cierta autonomía política y religiosa superior a la de las otras provincias del imperio. El gobernador ejercía únicamente el *ius gladii*, el dictar sentencia capital. Josefo afirma expresamente *(Bell.* II, 187) que Coponio recibió este derecho de Augusto, y las fuentes nos atestiguan su empleo por Pilato (Jesús), Cuspio Fado (Teudas), Tiberio Alejandro (Simón y Santiago) y por los gobernadores inmediatamente anteriores a la guerra contra Roma.

En la esfera militar, el gobernador de la provincia era el comandante en jefe de las fuerzas estacionadas como guarnición en las distintas ciudades. Estas fuerzas estaban compuestas por unidades auxiliares reclutadas entre la población no judía de la provincia, ya que los judíos estaban exentos desde la época de César *(Ant.* XIV, 204), y comprendían a los «sebastenos» provenientes del ejército de Herodes. El grueso de estas fuerzas residía sin duda en Cesarea, capital de la provincia. Una cohorte aseguraba el orden en Jerusalén, y otras tropas ocupaban las principales fortalezas del país. Además de las tropas auxiliares, el gobernador podía movili-

zar y armar a la población civil en caso de necesidad, como sucederá en la segunda etapa de la administración romana.

En la esfera fiscal, el gobernador era el responsable de la recaudación de los impuestos y tributos y, en general, de la administración de las finanzas, función ésta a la que se refería en su origen su título de *procurator*. El sistema impositivo romano exigía un censo de los habitantes de la provincia para poder imponer la capitación *(tributum capitis)* y el impuesto sobre los productos agrícolas *(tributum soli)*. También eran importantes los distintos derechos aduaneros, recaudados en general por arrendatarios, los publicanos del NT (Mc 2,14; 9,9; Lc 5,27; 19,1-2). Además, el gobernador tenía responsabilidad final en la administración de los antiguos dominios reales; algunas de esas posesiones habían sido dejadas en heredad al emperador por el testamento de Herodes, otras por su hermana Salomé, y, después de la deposición de Arquelao, otras muchas propiedades pasaron al tesoro romano. Los gobernadores tenían derecho a acuñar moneda; se nos han conservado monedas de bronce de buen número de ellos. Estas monedas, acuñadas en Cesarea, muestran el cuidado romano en no herir la sensibilidad religiosa del pueblo judío. Unicamente las monedas acuñadas por Pilato contienen símbolos paganos como el *simpulum* o el *lituus*.

La creación de la nueva provincia llevó consigo la organización de un censo general realizado por Quirino, el gobernador de la provincia de Siria, al tiempo de la instalación de Coponio como primer gobernador de la provincia de Judea *(Ant.* XVIII, 1-3) (se trata posiblemente del mismo censo que Lucas sitúa al final del reinado de Herodes; cf. *infra* cuestiones abiertas). Este primer censo, que simbolizaba la pérdida de la independencia y la amenaza de pesados impuestos, provocó una viva reacción entre el pueblo. La oportuna intervención del sumo sacerdote Joazar consiguió calmar los ánimos, y el censo pudo realizarse sin incidentes mayores. Pero no sin que apareciera por primera vez en la escena política una nueva fuerza que tendrá un gran influjo en la segunda época de la administración romana: el movimiento zelota.

Las raíces de este movimiento de liberación nacional se remontan al reinado de Herodes el Grande. Su fundador, Judas de Gamala, «Judas el Galileo», es muy probablemente el mismo Judas que se sublevó en Galilea a la muerte de Herodes. Con motivo del censo de Quirino y apoyado por el fariseo Saduk, fundó el partido que Josefo designa como «la cuarta filosofía» y que caracteriza por el celo por la defensa de la libertad y por la aceptación de la sola soberanía divina *(Ant.* XVIII, 4-10 y 23-24; *Bell.* II, 117-118). En sus

comienzos, el partido, que se encuadra dentro de los movimientos mesiánicos y radicales de la época, no tendrá gran éxito. La revuelta contra Roma promovida por Judas y Saduk no se realizará, y el mismo Judas perderá su vida, como recuerda Hch 5,37. Pero el movimiento continuará desarrollándose bajo sus descendientes y será un factor importante en la guerra contra Roma. Los hijos de Judas, Simón y Santiago, continuarán la lucha de su padre y serán ejecutados como rebeldes durante el mandato de Tiberio Alejandro (*Ant.* XX, 102); su hijo más joven, Menahem, será uno de los principales líderes al comienzo de la rebelión contra Roma (*Bell.* II, 433-448), y otro de sus descendientes, Eleazar, dirigirá la defensa de Masada.

De los procuradores de esta primera época de administración romana es muy poco lo que sabemos (*Ant.* XVIII, 2-35). Estos fueron: Coponio (6-9 d. C.), Marco Ambíbulo (9-12), Anio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26), Poncio Pilato (26-36), Marcelo (36-37) y Marulo (37-41).

Josefo registra, durante el gobierno de Coponio, la profanación del templo por obra de los samaritanos, los cuales desparramaron huesos humanos; durante el gobierno de Ambíbulo, la muerte de Salomé, hermana de Herodes; durante el gobierno de Valerio Grato, primer procurador nombrado por Tiberio, los frecuentes cambios de sumo sacerdote: durante su mandato ocuparon sucesivamente el cargo Anano (el Anás del NT, que había sido nombrado por Quirino), Ismael de Fiabi, Eleazar hijo de Anano, Simón de Camito y José llamado Cayafas (el Caifás del NT).

Del largo período de Pilato poseemos informaciones más abundantes. Su contemporáneo Filón traza un retrato sombrío del procurador en su *Legatio ad Caium,* 199-305. El NT contiene algunas alusiones a hechos ocurridos durante su gobierno: matanza de galileos en una de las fiestas de peregrinación a Jerusalén (Lc 13,1), insurrección de rebeldes entre los que se encontraba Barrabás (Lc 15,7). En particular, el NT proporciona informaciones abundantes de su comportamiento durante el proceso de Jesús, crucificado en coincidencia con una fiesta de Pascua como jefe rebelde. En la narración neotestamentaria es ya claramente perceptible la tendencia a disminuir la responsabilidad de Pilato en el proceso de Jesús, tendencia que se desarrollará abundantemente en la literatura apócrifa cristiana posterior sobre Pilato (cf. A. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* [Madrid [3]1975]: *Ciclo de Pilato,* pp. 394-535) y que llegará en la Iglesia copta a considerarle como un santo y en otros documentos como un mártir cristiano. Sin embargo, el

hecho de que fue él quien dictó y ejecutó la sentencia de muerte contra Jesús es indudable. Es comprensible, por otra parte, que las autoridades religiosas de Jerusalén vieran en el movimiento popular desencadenado por la actividad misionera de Jesús de Nazaret un peligroso movimiento mesiánico.

A diferencia de los gobernadores precedentes, Pilato mostró una acentuada falta de respeto por la sensibilidad religiosa de sus subordinados y una gran dureza en la represión de todo movimiento conflictivo con la autoridad romana. No sólo fue él el único procurador que osó grabar símbolos paganos en sus monedas, sino que una de sus primeras acciones como gobernador fue mandar introducir en Jerusalén durante la noche unos estandartes con la imagen del emperador. La firme determinación del pueblo le obligó en esta ocasión a dar marcha atrás y a retirar los estandartes a Cesarea (*Ant.* XVIII, 55-59; *Bell.* II, 169-174). Pilato repitió el intento con unos escudos en los que figuraba el nombre del emperador, pero la protesta judía consiguió que el emperador mismo le ordenara retirarlos (Filón, *Legatio ad Caium*, 299-306). En otra ocasión, Pilato decidió emplear el tesoro del templo para financiar la construcción de un acueducto para Jerusalén; cuando el pueblo se sublevó ante este abuso, Pilato ordenó que un grupo de soldados disfrazados se mezclara entre los manifestantes: a una señal convenida, comenzaron a disolver la manifestación, dejando en el sitio gran número de muertos y heridos (*Ant.* XVIII, 60-62; *Bell.* II, 175-177). Pero el hecho que mejor permite comprender el proceder de Pilato con respecto a Jesús de Nazaret es lo que hizo con una supuesta rebelión samaritana. Un profeta samaritano, cuyo nombre no se nos ha conservado, había reunido una gran multitud al pie del monte Garizim con la promesa de mostrar los utensilios sagrados del templo escondidos allí por Moisés. Se trate o no de una actualización de la creencia samaritana en la venida del Taheb, el carácter mesiánico del movimiento parece demostrado. La acción de Pilato fue fulminante: sus soldados no sólo impidieron el acceso al monte sagrado, sino que degollaron a muchos de los reunidos, encarcelaron a otros y dispersaron a los demás; Pilato sentenció y ejecutó a los líderes del movimiento. La protesta samaritana obligó a Vitelio, el gobernador de Siria, a intervenir. Este mandó a Pilato ir a Roma para ser juzgado y encomendó a Marcelo el gobierno de la provincia (*Ant.* XVIII, 85-89).

La subida al trono del emperador Calígula en el 37 d. C. supondrá un momento de graves tensiones en la provincia de Judea y en el judaísmo de la diáspora. El intento de Calígula de imponer por

la fuerza el culto imperial constituirá un problema central en las relaciones del pueblo judío con el imperio romano. Ya en el año 38 se registraron graves distubios antijudíos en Alejandría, donde el impulso dado al nuevo culto produjo una verdadera purga. El gobernador de Egipto, Avilio Flaco, permitió la instalación de imágenes del emperador en las sinagogas, privó a los judíos de la ciudadela alejandrina, toleró el pillaje de sus propiedades, apresó al consejo de ancianos, obligó a quebrantar las prescripciones mosaicas, etc. (véanse las descripciones en los tratados *In Flaccum* y *Legatio ad Caium* de Filón de Alejandría). Calígula había nombrado a Marulo gobernador de la provincia de Judea, pero confió a Petronio, su legado en Siria, la ejecución de sus órdenes en un conflicto que pudo haber sido de graves consecuencias y que sólo se resolvió con la muerte del emperador. El conflicto comenzó el año 39, cuando los judíos de Yamnia destruyeron el altar que habían dedicado al emperador los habitantes de la ciudad. La respuesta del emperador fue la orden de erigir una estatua suya de oro en el mismo templo de Jerusalén, encomendando a Petronio la pronta ejecución de la misma. La medida provocó, como era de suponer, un tumulto general, y sólo el empleo de todas las posibles tácticas dilatorias por parte de Petronio para retrasar el cumplimiento de la orden evitó de momento la catástrofe. La intervención de Agripa ante Calígula y la muerte de éste, en el 41 d. C., resolvieron finalmente el conflicto *(Ant.* XVIII, 261-309; *Bell.* II, 184-203; *Legatio ad Caium).*

El emperador Claudio, sucesor de Calígula, cambió el curso de la política romana con relación a la provincia de Judea y añadió su territorio al reino de Agripa I. De esta manera, el antiguo reino de Herodes el Grande se reunió de nuevo en las manos de uno de sus nietos, Julio Agripa, a quien el NT designa por su nombre dinástico de Herodes, y pudo recuperar al menos una parte de la antigua autonomía.

III. EL REINADO DE AGRIPA I (41-44)

Agripa I era hijo de Aristóbulo, el segundo de los hijos de Herodes con Mariamme, asesinado en el 7 a. C., y de Berenice, la hija de Salomé hermana de Herodes, y como tal heredero tanto de la línea asmonea como de la herodiana. Siendo aún un niño fue enviado a Roma para ser educado. Allí creció y trabó con la familia imperial los lazos de amistad que harían más tarde su fortuna, así

como una afición al lujo que le acarrearía enormes deudas y un sinfín de viajes y aventuras para librarse de sus acreedores. A la muerte de Druso, su protector, se vio obligado a abandonar Roma. Herodes Antipas le protegió durante algún tiempo. Vivió luego en el séquito de Flaco y, finalmente, regresó a Roma tras obtener fuertes créditos en Alejandría (*Ant.* XVIII, 143-160). De nuevo en la corte, se hizo íntimo amigo de Calígula, pero terminó siendo encarcelado por el emperador Tiberio. Cuando Calígula ascendió al trono el año 37 d. C., puso inmediatamente en libertad a su amigo, le concedió la antigua tetrarquía de Filipo y le otorgó el título de rey. Más tarde, el año 39 ó 40, el emperador le otorgó también la tetrarquía de Herodes Antipas. Agripa siguió siendo fiel amigo de Calígula y utilizó su influencia para evitar la crisis en la provincia de Judea. Cuando Calígula murió asesinado, Agripa intervino activamente en Roma a favor de Claudio, quien, una vez obtenido el imperio, recompensó a Agripa sus esfuerzos suprimiendo la provincia romana de Judea y añadiendo Judá, Samaría e Idumea a las posesiones del rey. El senado, por su parte, le otorgó rango consular (*Ant.* XIX, 236-273; *Bell.* II, 204-217).

Aunque el país recobró así la autonomía de que había disfrutado bajo Herodes el Grande, la presencia vigilante de Roma no desapareció por completo, como lo prueban las actuaciones del gobernador de Siria cada vez que Agripa emprendió acciones que podían reflejar aspiraciones independentistas o estimular las ansias nacionalistas del pueblo. Así, Josefo cuenta que el emperador Claudio, por consejo del legado sirio, ordenó a Agripa interrumpir la reconstrucción de las murallas de Jerusalén que había comenzado. Este «muro de Agripa», cuya localización discuten los arqueólogos, fue visto por Roma como la preparación de una revuelta (*Ant.* XIX, 236-237; *Bell.* II, 218). En otra ocasión, y por los mismos motivos, el mismo legado sirio Marso se dirigió a Tiberíades e hizo volver a sus respectivos territorios a los cinco reyes que Agripa había reunido (*Ant.* XIX, 338-341). Rey de un amplio territorio con una población mixta, Agripa, como su abuelo Herodes, intentó ganarse el favor tanto de sus súbditos judíos como de los no judíos. Fuera de Judá actuó como un verdadero soberano helenista. Sus monedas acuñadas fuera de Jerusalén llevan su imagen y la del emperador. Patrocinó toda suerte de espectáculos, tanto en Cesarea como en otras ciudades; y Josefo recuerda un combate monstruoso de 1.400 gladiadores organizado por el rey. Entre los muchos edificios que construyó, Josefo realza los que edificó en Berito: anfiteatro, teatro, baños y pórticos (*Ant.* XIX, 335-337). El rey

llegó incluso a adornar Cesarea con estatuas de sus propias hijas *(Ant.* XIX, 357). Pero, a juzgar por la desenfrenada alegría con que los habitantes de Sebaste y Cesarea celebraron su muerte, Agripa no consiguió ganarse las simpatías de sus súbditos no judíos *(Ant.* XIX, 356-359).

Con los judíos tuvo más suerte. Tanto para Josefo como para la tradición rabínica posterior, Agripa es un rey modelo, cuya piedad y observancia de la ley se hará proverbial *(Sota* 7,8; *Bikkurim* 3,4). Su primer acto como rey fue ofrecer los debidos sacrificios en el templo, al que donó las cadenas de oro que Calígula le había regalado al sacarlo de la cárcel *(Ant.* XIX, 293-294). Las monedas que acuñó en Jerusalén no contienen efigies humanas. Agripa intervino activamente en los asuntos del culto nombrando sumos sacerdotes, en su breve reinado, a Simón Canteras, hijo de Boeto, para substituir a Teófilo, hijo de Anano; a Matías, hijo de Anano, y a Elioneo, hijo de Canteras. Intervino igualmente en favor de los judíos de la diáspora y mandó castigar a la población griega de Dora, que había profanado la sinagoga instalando en ella una estatua del emperador *(Ant.* XIX, 299-312). Agripa, que residía frecuentemente en Jerusalén, suprimió parte de los impuestos a sus ciudadanos. Josefo concluye que, si Herodes prefirió a los súbditos griegos, Agripa mostró su predilección por los judíos *(Ant.* XIX, 328-331). Tal vez este deseo de agradar a sus súbditos judíos es lo que condicionó su oposición a la joven comunidad cristiana. Ese es al menos el motivo que aducen los Hechos de los Apóstoles cuando narran la ejecución del apóstol Santiago, el hermano de Juan, y el encarcelamiento de Pedro, que sólo se libró gracias a un milagro (Hch 12,1-19). No es extraño que en la tradición cristiana su súbita muerte sea presentada como un justo castigo divino (Hch 12,19-23).

Los detalles de su muerte, en el año 44, después de tan solo tres años de gobierno, no son los mismos en Josefo y en el NT. Según Hch 12,23, fue comido de gusanos; según Josefo *(Ant.* XIX, 343-352), murió a causa de horribles dolores intestinales. Pero las líneas generales (enfermedad repentina, que llega en público, en Cesarea, cuando es aclamado como un dios por la turba) son las mismas en ambos testimonios.

Aunque Claudio pensó en principio transferir el reino de Agripa a su hijo Agripa II, terminó por volver a la situación anterior y transformó Judea y Samaría y los demás territorios de Agripa I, es decir, Palestina entera, en provincia romana, a la que envió a Cuspio Fado como procurador.

IV. SEGUNDA FASE DE ADMINISTRACION ROMANA

Durante la primera fase de administración romana de la provincia de Judea la situación general, con excepción tal vez del período de gobierno de Poncio Pilato, puede calificarse de tranquila y pacífica. En cambio, durante esta segunda fase las relaciones entre la administración y la población judía se deterioraron rápidamente y las tensiones aumentaron de tal forma que se hizo inevitable la explosión de los años 66-74. Las agudas tensiones sociales, el desbordamiento de las corrientes mesiánicas, la militancia de zelotas y sicarios, las divisiones dentro de la aristocracia sacerdotal, los conflictos entre sacerdotes y levitas y, sobre todo, las acciones inconsideradas o claramente opresivas de los distintos procuradores romanos crearon tal clima de inestabilidad y violencia que llegó lo que se temía: un conflicto desesperado y violento. Los esfuerzos de Agripa II por calmar la situación resultaron inútiles.

Marco Julio Agripa II era muy joven a la muerte de su padre Agripa I, por lo cual no le sucedió en sus funciones, sino que continuó residiendo en Roma, donde intervino en favor de los intereses judíos en diversos conflictos, como el de la custodia de las vestiduras sacerdotales o los que estallaron entre judíos y samaritanos en tiempos del procurador Cumano. Hacia el año 50 d. C., el emperador le nombró rey de Calcis, como sucesor de su tío Herodes, y pocos años después le cambió este pequeño reino por la tetrarquía de Filipo y Lisanias. Mas tarde, Nerón añadirá a sus posesiones partes de Galilea y de Perea (*Ant.* XX, 104.138.159; *Bell.* II, 223.247.251). El emperador Claudio le nombró administrador (*epimelētes*) del templo y le otorgó el derecho de nombrar a los sumos sacerdotes, derecho que ejerció repetidamente y que aumentó considerablemente su influjo en la política de la provincia.

Agripa II vivió incestuosamente con su hermana Berenice, viuda de su tío Herodes de Calcis, la cual le abandonó más tarde para unirse a Tito. Con ella aparece el rey en el NT durante el proceso de Pablo en Cesarea (Hch 25,13-26,32). Agripa II intervino activamente para evitar la guerra contra Roma; pero, una vez desencadenado el conflicto, se puso decididamente de parte de los romanos. Después de la guerra, Vespasiano recompensó su lealtad extendiendo sus dominios hacia el norte, en una región sin población judía. Después de su muerte, hacia el año 92 ó 93, sus posesiones fueron añadidas a la provincia romana de Siria.

El primer procurador de la nueva y más extensa provincia de

Judea fue Cuspio Fado (44-46) *(Ant.* XIX, 363). Josefo *(Bell.* II, 220) afirma que mantuvo la nación en paz, evitando interferirse en los asuntos judíos; pero dice el mismo Josefo que el procurador intentó obtener de nuevo el control de las vestiduras del sumo sacerdote y que sólo las presiones de los emisarios judíos ante el emperador y la intervención de Agripa II consiguieron que la concesión de Vitelio no fuera revocada *(Ant.* XX, 6-14). Más grave aún fue el conflicto surgido en torno a Teudas, profeta y jefe de un movimiento mesiánico de liberación que había reunido una gran muchedumbre junto al Jordán prometiendo que las aguas se abrirían a su paso. Fado, que había mostrado ya su decisión de conservar el orden reprimiendo brutalmente las disputas entre los habitantes de Perea y Filadelfia, envió un escuadrón de caballería que disolvió a los seguidores de Teudas, dio muerte a muchos de entre ellos y decapitó al líder *(Ant.* XX, 97-99; cf. Hch 5,36, donde Gamaliel se refiere al desastroso fin del movimiento de Teudas, aunque en un contexto cronológico equivocado).

El sucesor de Fado fue Tiberio Alejandro (46-48), sobrino de Filón de Alejandría. Era miembro de una de las más nobles familias judías de Alejandría, pero había abandonado la religión de sus padres para hacer carrera dentro de la administración romana. Durante su gobierno, el hambre asoló al país, y sólo el socorro aportado por la reina Helena de Abiadene, que se había convertido al judaísmo, pudo aliviar la situación. Como su predecesor, Tiberio Alejandro tuvo que enfrentarse a los movimientos de liberación nacional. Josefo *(Ant.* XX, 100-102) cuenta que consiguió capturar a Simón y a Santiago, hijos de Judas el Galileo, fundador del movimiento zelota; los juzgó y los crucificó.

Durante el gobierno de Ventidio Cumano (48-52), su sucesor, los conflictos fueron cada vez más frecuentes y más generalizados. El primero, que, según Josefo, costó la vida a más de 20.000 judíos *(Ant.* XX, 105-112; *Bell.* II, 224-227 habla de 30.000 muertos), fue provocado por el gesto indecente de uno de los soldados romanos que guardaban el orden a la entrada del templo durante la fiesta de la Pascua. Poco después, uno de los grupos de rebeldes asaltó y robó a un esclavo del emperador en la vía pública. Cumano ordenó una batida en las aldeas de los alrededores, durante la cual uno de los soldados desgarró un rollo de la Torá, lo que provocó un amotinamiento general. Temeroso de las consecuencias, Cumano ordenó la ejecución del culpable *(Ant.* XX, 113-117; *Bell.* II, 228-231). El conflicto más grave nos proporciona la prueba de la existencia de una guerrilla organizada que costaría a Cumano su puesto. Un

grupo de galileos fue asesinado por los samaritanos mientras se dirigían a Jerusalén. Cuando Cumano se negó a hacer justicia, las bandas de zelotas capitaneadas por Eleazar y Alejandro arrasaron sistemáticamente los pueblos samaritanos. Cumano armó entonces a los samaritanos y, con la cohorte de «sebastenos», intentó reducir a los rebeldes; hizo muchos prisioneros, pero no consiguió desarraigar las numerosas bandas que asolaban el país. Tanto los samaritanos como los judíos acudieron a Cuadrato, el legado de Siria. Este crucificó a los responsables de la revuelta de ambos bandos y envió a Roma a Cumano y a los jefes samaritanos y judíos, incluido el sumo sacerdote Ananías, para que fueran juzgados por el emperador. Los judíos ganaron la causa gracias a la intervención de Agripa II. Cumano fue desterrado, y los samaritanos castigados *(Ant.* XX, 118-136; *Bell.* II, 232-246).

La situación se deteriorará aún más durante el gobierno del procurador Antonio Félix (52-69), un liberto de la familia imperial. Para reforzar sus lazos con la aristocracia de la provincia, Félix contrajo matrimonio con Drusila, hija de Agripa I, que aparece en su compañía durante una guerra sin cuartel a todos los grupos rebeldes y zelotas. «No pasaba un día, dice Josefo, sin que capturara y ejecutara a muchos de ellos» *(Ant.* XX, 160). Incluso llegó a encarcelar a Eleazar, uno de los jefes zelotas, al que envió a Roma como prisionero. Su política de terror obligó a los revolucionarios a refugiarse en la clandestinidad y a desarrollar una nueva táctica de asesinatos políticos, cometidos con puñales cortos *(sicae)* durante las grandes aglomeraciones que se producían con motivo de las fiestas; de ahí el nombre de *sicarii* dado a esta facción radical, surgida bajo Félix y que actuará hasta el final de la guerra contra Roma. Una de las víctimas fue el sumo sacerdote Jonatán, al que los sicarios asesinaron por deseo de Félix *(Ant.* XX, 162-166). Tan sorprendente colaboración entre Félix y los sicarios nos revela que éstos veían a una parte al menos de la nobleza sacerdotal como identificada con el ocupante.

Otra consecuencia de la agresiva política de Félix fue que buena parte de la población se echara en brazos de los distintos movimientos de resistencia. Esto aclara el éxito que obtuvieron entre la gente sencilla toda una serie de profetas que, al decir de Josefo, «bajo pretexto de inspiración divina impulsaban cambios revolucionarios, convencían a la multitud de obrar locamente y los llevaban al desierto con la creencia de que allí Dios les mostraría los signos de la libertad» *(Bell.* II, 259). Félix actuó contra ellos con la misma decisión que contra los zelotas. El caso más famoso es el del

profeta «egipcio», con el que Pablo será confundido (Hch 21,38). Este profeta reunió numerosos partidarios en el desierto (según Hch 21,38, 400 sicarios; según *Bell.* II, 261, 30.000) y los condujo hasta el Monte de los Olivos con la intención de caer sobre Jerusalén. Félix los atacó allí mismo, desbandó a sus seguidores, mató a 400 de ellos e hizo prisioneros a otros 200 *(Ant.* XX, 167-172). Lejos de acallar la revuelta, este incidente endureció la oposición a los romanos y fusionó a los distintos grupos. El resultado fue una situación caótica en todo el país: bandas armadas robaban e incendiaban las posesiones de los ricos al tiempo que eliminaban a cuantos colaboraban con la potencia ocupante.

Como sucesor de Félix, el emperador Nerón nombró a Porcio Festo (60-62), que se mostró incapaz de controlar la anarquía reinante en el país. También él tuvo que hacer frente a sicarios y profetas mesiánicos, así como a la sublevación de los judíos de Cesarea, a los que un edicto de Nerón dirimiendo la disputa surgida en tiempos de Félix había privado de su derecho de ciudadanía. Festo encontró a Pablo prisionero en Cesarea y terminó por enviarlo a Roma para que allí fuera juzgado (Hch 25-26). Festo murió ejerciendo su oficio. Aprovechándose del intervalo entre su muerte y la llegada del nuevo procurador, el sumo sacerdote Anano, saduceo, convocó al sanedrín e hizo ejecutar a Santiago, cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén, «el hermano de Jesús, llamado el Cristo», como precisa Josefo, así como a algunos otros. Esta acción, reprobada por los «observantes de la Ley», motivó la intervención de Agripa II, que depuso a Anano de sus funciones *(Ant.* XX, 159-203).

El nuevo procurador, Albino (62-64), no tenía otro interés que enriquecerse lo más rápidamente posible, extorsionando tanto a los rebeldes como a los partidarios de Roma y aceptando sobornos incluso para liberar a los prisioneros, hasta el punto de que Josefo afirma que las únicas personas que permanecían en la cárcel eran las que no podían pagar *(Bell.* II, 273). La imagen que Josefo traza del período de su gobierno es la de una completa anarquía en la que incluso los nobles y los sumos sacerdotes organizaban sus propias bandas armadas y la única ley vigente era la del más fuerte *(Ant.* XX, 205-214). El último acto del procurador, una vez nombrado su sucesor, fue vaciar las cárceles ejecutando a los criminales más notorios y poniendo en libertad a los demás, de modo que «el país quedó lleno de bandidos» *(Ant.* XX, 215).

Bajo el último procurador, Gesio Floro (64-66), la situación empeoró de tal forma que, comparado con él, incluso Albino apare-

cía, al decir de Josefo, como un gobernador generoso y honrado *(Ant.* XX, 253; *Bell.* II, 277). Organizó sistemáticamente el expolio de ciudades y aldeas, patrocinando incluso el bandolerismo a condición de recibir una parte del despojo y provocando un éxodo de la población *(Ant.* XX, 255; *Bell.* II, 278). Cuando se atrevió a tocar al tesoro del templo apoderándose de 17 talentos, el estallido de la revuelta se hizo incontenible.

V. PISTAS DE TRABAJO

Se puede comparar la situación jurídica de Palestina como provincia romana con las diversas situaciones anteriores desde la conquista de Jerusalén por Pompeyo.

Precisar el contenido exacto de los términos empleados por Flavio Josefo para referirse a grupos activos durante este período: zelotas, sicarios, bandoleros, cuarta filosofía, etc.

Intentar delimitar las funciones exactas del sanedrín durante los dos períodos de administración romana directa de la provincia, en particular el derecho a dictar sentencia de muerte.

Buscar en los Hechos de los Apóstoles los elementos que permiten perfilar la posición de la primera comunidad cristiana ante la administración romana y ante los diversos grupos del judaísmo.

VI. CUESTIONES ABIERTAS

A pesar del interés que este período de la historia del pueblo bíblico ha suscitado (o tal vez a causa de ese mismo interés), los problemas históricos que eluden una solución satisfactoria son abundantísimos. Unos surgen de afirmaciones contradictorias de nuestras fuentes de información, como es el caso de las afirmaciones de Tácito en el sentido de que Félix era gobernador de Samaría mientras que Cumano lo era de la Galilea (lo que implica una provincia dividida), contradichas formalmente por Josefo, quien afirma que ambos fueron sucesivamente procuradores de la única provincia que englobaba los dos territorios. Otros nacen de la imprecisión de estas mismas fuentes, como el relativo al título exacto de los gobernadores en la primera fase de administración romana de la provincia: mientras las fuentas literarias emplean mayoritariamente el título de procurador *(procurator/epitropos)*, la famosa inscripción de Pilato encontrada en Cesarea parece suponer el de prefecto *(praefectus/eparchos)*, y Josefo emplea indistintamente ambos títulos, a veces referidos a un mismo personaje. En otros casos, en fin, los problemas surgen de la ausencia de información sobre elementos que nos parecen fundamentales, pero que no recibieron la atención de los historiadores ni han aflorado en las excavaciones

arqueológicas. Aquí señalaremos únicamente dos problemas clásicos en el estudio del NT: el censo de Quirino y el valor del *Testimonium Flavianum*.

El Legado de Siria Quirino realizó un censo de la provincia romana de Judea después de la destitución de Arquelao en el año 6/7 d. C. Es un hecho que se deduce de la necesidad de organizar el sistema impositivo y fiscal de la nueva provincia, de la oposición que el censo originó y que llevó al nacimiento del movimiento zelota, de la mención en Hch 5,37 del «censo» contra el que se sublevó Judas el Galileo, de la referencia de Lc 2,2 al censo de Quirino como cuadro cronológico para situar el nacimiento de Jesús y, sobre todo, de las abundantes y precisas referencias de Flavio Josefo a este censo de Quirino *(Ant.* XVII, 355; XVIII, 1-2.26; XX, 102; *Bell.* VII, 253). Que este censo no se redujo a la provincia de Judea, sino que se extendió a la Siria, está probado por una inscripción que menciona la ejecución del censo de Quirino en Apamea. El problema se debe a que Lucas emplea también como cuadro cronológico para fijar el nacimiento de Jesús el reinado de Herodes el Grande (Lc 1,5), cuya muerte acaeció unos diez años antes del censo conocido de Quirino. Esto supone que para Lucas el censo de Quirino no fue realizado tras la deposición de Arquelao, sino en los últimos años de Herodes. El planteamiento clásico del problema es el famoso excurso de Schürer (ahora en Schürer-Vermes, vol. I, 515-550), quien concluye que el evangelista se equivoca y fundamenta su afirmación en un dato históricamente erróneo. Es posible que Lucas haya procedido por aproximación, utilizando un hecho conocido fuera de su contexto histórico como punto de referencia global. Algunos investigadores, sin embargo, han buscado soluciones de tipo histórico, más o menos ingeniosas y más o menos documentadas, para resolver el conflicto sin recurrir a una aproximación de Lucas: error de Josefo al datar en una época tardía la legación de Quirino; doble legación y doble censo de Quirino en fechas distintas; censo organizado por Quirino mientras era legado en Siria Sentio Saturnino; censo único terminado por Quirino, pero comenzado años antes, etc. Otros investigadores han buscado soluciones de tipo filológico o exegético, interpretando el texto de Lucas de manera que sea compatible con las afirmaciones de Josefo: dar a *apografē* un valor genérico; comprender *egeneto* como «llevar a cabo»; interpretar *prōtē* no como «primero», sino como «anterior» (cf. últimamente en este sentido S. Muñoz Iglesias, *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida* [Hom. a José Alonso Díaz. Madrid 1984] 159-166, para quien este censo anterior al que Lucas indica habría sido el enrolamiento para el juramento de fidelidad al emperador promovido por Herodes el Grande), etc. A pesar de la multiplicidad de soluciones propuestas, el hecho es que nuestras dos fuentes de información se contradicen, que la dificultad cronológica es insoluble y que la interpretación de Lc 2,2 sigue como cuestión abierta.

No menos discutido que el censo de Quirino es el valor histórico de las afirmaciones de Flavio Josefo sobre Jesús, el llamado *Testimonium Flavianum (Ant.* XVIII, 63-64 y XX, 200). Durante la Edad Media, el *testimonium* fue aceptado unánimemente como auténtico y visto como prueba de la veracidad histórica de los evangelios, lo cual contribuyó en gran medida a

la popularidad de Josefo. Pero, a partir del Renacimiento, se tendió a negar en bloque su autenticidad. La posición actual es más matizada: se inclina, en general, a reconocer algunos elementos como auténticos y otros como provenientes de interpolaciones cristianas. En palabras de L. H. Feldman, en su edición de *Ant.* en la Loeb Classical Library IX, p. 49: «La opinión más probable parece ser que nuestro texto representa sustancialmente lo que escribió Josefo, pero que un interpolador cristiano ha introducido algunas alteraciones». Qué elementos precisos son auténticos y qué elementos son interpolados es algo muy difícil de precisar, y en la abundantísima bibliografía sobre el tema (L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)* [Berlín-Nueva York 1984] 679-703, analiza más de 150 títulos) se está muy lejos de un consenso. El problema se complica aún más por la forma (mas cristianizada) que el *testimonium* ofrece en la versión eslava de *Bell.* (en griego sólo aparece en *Ant.)* y con la forma (menos cristianizada) que hallamos en una versión árabe y siríaca de los siglos X y XII. En mi opinión, menos optimista que la de Feldman sobre un texto *sustancialmente* de Josefo, lo único que podemos afirmar con una cierta seguridad es que Josefo mencionaba en su obra a Jesús, su condena a la cruz por Pilato y la existencia de sus partidarios, todo esto sin animosidad aparente. Es posible que la obra original de Josefo contuviera más elementos, como es el caso cuando trata del Bautista o de Santiago, pero su recuperación resulta imposible.

VII. BIBLIOGRAFIA

Todas la historias de este período se fundamentan en los escritos de Flavio Josefo. Una síntesis reciente es la obra de D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C. E. A Political History Based on the Writings of Josephus* (Filadelfia 1976). Para los distintos Herodes, la obra de A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (Londres ²1967): ofrece una presentación fácil, exacta y bien escrita. Para Herodes Antipas, la obra básica es la de H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972). Para el importante período de Pilato puede verse J.-P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée* (París 1981).

Sobre los zelotas, la obra fundamental sigue siendo la de M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr* (Leiden ²1976). Sobre el conjunto de movimientos populares del período, la obra más completa y reciente es la de R. A. Horsley / J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Times of Jesus* (Minneápolis 1985).

Para distinguir claramente las dos fases de administración romana de la provincia es importante la obra de H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985): estudio detallado de Josefo que corrige algunas posiciones equivocadas de Hengel.

Capítulo XI
LAS GUERRAS CONTRA ROMA
(66-135 d. C.)

I. LA PRIMERA GUERRA JUDIA (66-74 d. C.)

El tumulto popular ocasionado por los desafueros de Casio Floro fue seguido de una represión sangrienta que ocasionó una verdadera batalla en Jerusalén. El pueblo consiguió apoderarse del montículo del templo y cortar las comunicaciones con la fortaleza Antonia. El procurador, demasiado débil para someter la revuelta por la fuerza, se retiró a Cesarea dejando sólo una cohorte en Jerusalén. La intervención desesperada de Agripa II por calmar los ánimos y convencer a los insurgentes de la inutilidad de la revuelta no obtuvo ningún resultado, y el rey se retiró a sus posesiones.

Al mismo tiempo, un grupo de rebeldes dirigidos por Menajem, uno de los hijos de Judas el Galileo, consiguió apoderarse de la fortaleza de Masada. En Jerusalén los zelotas consiguieron atraer a su bando a Eleazar, el jefe de la guardia del templo e hijo del sumo sacerdote Ananías. Este logró imponer la supresión del sacrificio diario por el emperador, lo que equivalía a una ruptura oficial con Roma y a una declaración práctica de guerra. Los esfuerzos del partido de la paz, formado por la aristocracia sacerdotal, la nobleza herodiana y los fariseos más notables por moderar a los rebeldes fracasaron lamentablemente; como fueron igualmente inútiles sus esfuerzos por reducir a los rebeldes con la ayuda de un ejército de 3.000 soldados enviado por Agripa II. Los rebeldes, reforzados con bandas de sicarios armados por Menajem con las armas que había traído del arsenal de Masada, obligaron a los soldados de Agripa a abandonar la ciudad, incendiaron los palacios del rey y del sumo sacerdote, se apoderaron de la fortaleza Antonia y del palacio de Herodes y aniquilaron a la cohorte romana a pesar de haber prometido un salvoconducto a los soldados si abandonaban las armas.

Al mismo tiempo incendiaron los archivos públicos con objeto de destruir todos los testimonios de deudas, mostrando así las implicaciones sociales de la revuelta, que no sólo pretendía la liberación del ocupante romano, sino también una transformación del orden social. Este elemento permite comprender los ataques zelotas al partido de la paz, que culminaron con el asesinato del sumo sacerdote Ananías y provocaron la primera escisión dentro del movimiento rebelde. Eleazar y sus partidarios organizaron una conspiración y consiguieron eliminar a Menajem y a muchos de sus partidarios *(Bell.* II, 405-456).

La revuelta repercutió inevitablemente en las demás ciudades del país, que fueron escena de enfrentamientos sangrientos entre la población judía y la no judía. En Cesarea, Escitópolis, Ascalón y Tolemaida, la población judía fue asesinada, mientras que los rebeldes eliminaron a la población no judía en las ciudades y pueblos en los que eran mayoritarios. Los combates se extendieron hasta Alejandría, y Josefo evalúa en 50.000 las pérdidas judías en esta ciudad *(Bell.* II, 457-498).

La revuelta había alcanzado un punto en el que toda marcha atrás era imposible. La primera tentativa romana de reducir la rebelión por las armas terminó en un fracaso estrepitoso. Cestio Galo, gobernador de Siria, se puso en marcha desde Antioquía con la Legión XII y numerosas tropas auxiliares. Séforis le abrió las puertas, y Galo ocupó Galilea sin dificultad; luego marchó contra Jerusalén e incluso intentó un ataque contra la colina del templo después de destruir el barrio de Bezeta. Inexplicablemente, decidió retirarse, pero los rebeldes le alcanzaron en el desfiladero de Bet-Jorón, le derrotaron y le persiguieron hasta Antípatris *(Bell.* II, 499-555). Esta inesperada victoria selló la suerte de la revuelta silenciando a los partidarios de la paz; los que no huyeron se unieron al movimiento rebelde y asumieron incluso su dirección, preparando el país para la inevitable contraofensiva romana. Una asamblea popular reunida en el templo escogió como jefes a José ben Gurión y al antiguo sumo sacerdote Anano ben Anano, nombrando al mismo tiempo comandantes militares en cada uno de los distritos en que fue dividido el país con la misión de organizar militarmente a la población. Galilea, por donde debía comenzar lógicamente el ataque romano, fue encomendada a Josefo hijo de Matías, procedente de una noble familia sacerdotal y fariseo convencido, el futuro historiador Flavio Josefo, que nos transmitirá el testimonio de un testigo ocular de la contienda a la vez que una apología de su propia conducta *(Bell.* II, 556-568).

Después de la derrota de Cestio Galo, Nerón encomendó a T. Flavio Vespasiano la tarea de aplastar la sublevación. Hechos los preparativos necesarios, Vespasiano comenzó las operaciones en la primavera del año 67, ayudado por su hijo Tito. Su ejército estaba formado por las legiones V *Macedonica*, X *Fretensis* y XV *Apollinaris* más numerosas tropas auxiliares y varias alas de caballería que aumentaban el total de sus efectivos hasta unos 60.000 soldados.

Vespasiano comenzó por conquistar Galilea. Josefo cuenta con gran detalle cómo había organizado la región y cómo había entrenado un ejército de 100.000 personas a pesar de la oposición decidida del jefe zelota Juan de Giscala, que desconfiaba (y no sin fundamento) de Josefo a causa de sus orígenes nobles y de su filorromanismo. Pero todos sus esfuerzos no sirvieron de nada. Aun antes de comenzar las operaciones, Séforis se declaró en favor de los romanos y pidió a Vespasiano que enviara una guarnición. El ejército de Josefo, establecido en Garis en espera del ataque, se desbandó sin trabar combate ante el avance de Vespasiano, con lo cual permitió a los romanos conquistar Gadara y controlar así las rutas de acceso desde el mar. Abandonando la campiña a los romanos y evitando el combate en campo abierto, los rebeldes buscaron refugio en las ciudades y en las distintas fortalezas. Josefo en persona defendió Jotapata. Vespasiano sitió la fortaleza y terminó por conquistarla, y Josefo, que se había entregado a los romanos, ganó su libertad profetizando la futura elevación de Vespasiano al trono *(Bell.* III, 110-391). Mientras Vespasiano sitiaba Jotapata, otros destacamentos reducían a los rebeldes concentrados en el Monte Garizim *(Bell.* 289-315) y se apoderaban de Joppe, destruyendo la flotilla de los rebeldes *(Bell.* III, 415-431). Poco después, Tito conquistaba Tariquea, y Vespasiano tomaba posesión de Tiberíades, que se rindió sin combatir *(Bell.* III, 445-502). A continuación atacó Gamala, mientras un destacamento aniquilaba al grupo de resistentes afincados en el Monte Tabor *(Bell.* IV, 11-63). El último punto de resistencia en Galilea lo constituía Giscala, donde se había refugiado Juan de Giscala con sus seguidores zelotas. Vespasiano encomendó a Tito su conquista. Cuando Tito llegó a la ciudad, Juan y sus secuaces huyeron a Jerusalén, y el resto de la población se sometió sin lucha *(Bell.* IV, 89-120). A finales del año 67, toda Galilea estaba de nuevo sometida a los romanos.

En el año 68, Vespasiano comenzó una serie de operaciones cuya finalidad era atenazar Jerusalén y aislarlo del resto del país. En la primavera, su general Trajano al frente de la legión X había atravesado el Jordán y conquistado Perea hasta Maqueronte *(Bell.*

IV, 419-439). Al mismo tiempo, la legión V ocupaba la Šefelá, estableciéndose en Emaús. Vespasiano mismo, con la legión XV, atravesó Samaría y fue a unirse con la legión X en Jericó, de manera que, en el verano del 68, los sublevados sólo controlaban ya Jerusalén y la región del Herodio hasta el Mar Muerto, con Masada y Maqueronte como fortalezas límites. La toma de Jerusalén habría sido cuestión de poco tiempo si la atención romana no hubiera tenido que centrarse en asuntos más urgentes para el imperio.

En junio del 68, en efecto, con la muerte del emperador Nerón se abrió en Roma una crisis política que iba a desgarrar el imperio durante un año. Galba, nombrado emperador por el senado, fue asesinado en enero del 69 por la guardia pretoriana, que proclamó a Otón en su lugar, mientras que las legiones germánicas proclamaban emperador a Vitelio. Este consiguió derrotar a Otón y hacerse dueño de Roma, pero las legiones de Egipto y Siria proclamaron emperador a Vespasiano, en julio del mismo año, en Alejandría. Sus partidarios derrotaron a Vitelio en diciembre del 69 y, a medidados del 70, una vez restablecida la paz en Roma, Vespasiano abandonó Alejandría para instalarse en la capital.

Estos sucesos mantuvieron inactivo durante un año al ejército romano en Palestina. Pero los rebeldes, en vez de aprovechar la tregua para fortalecer sus posiciones, se entregaron a una lucha fratricida dentro de Jerusalén, desgarrando la ciudad en una verdadera guerra civil *(Bell.* IV, 162-192). El ala extrema de los zelotas, con Juan de Giscala a la cabeza, se hizo dueña de la situación y comenzó a eliminar sistemáticamente a todos los que podían ser considerados simpatizantes de los romanos; para disminuir el influjo de la aristocracia sacerdotal hicieron elegir por sorteo un nuevo sumo sacerdote, un campesino llamado Fanías *(Bell.* IV, 153-157). El partido moderado, dirigido por los sumos sacerdotes Anano hijo de Anano y Jesús hijo de Gamaliel, organizó una revuelta popular contra los zelotas y les obligaron a refugiarse en el templo. Para librarse del asedio, éstos llamaron en su auxilio a los idumeos, que penetraron en Jerusalén y permitieron al grupo de Juan de Giscala controlar la ciudad y eliminar a todos los jefes de la oposición, tanto a los sumos sacerdotes Anano y Jesús como a otros líderes del tipo de Ben Gurión y Níger, así como a gran número de nobles y aristócratas *(Bell.* IV, 128-365). Cuando los idumeos se retiraron, Juan de Giscala comenzó a gobernar Jerusalén como un verdadero tirano. Pero no duró mucho tiempo, ya que el pueblo recurrió a Simón bar Giora, otro jefe rebelde que había

conseguido organizar un ejército (compuesto en gran parte de esclavos liberados) con el que controlaba la región de Hebrón, y le abrió las puertas de Jerusalén en marzo/abril del 69 (*Bell.* IV, 503-577).

El pueblo, que esperaba librarse por su medio de la tiranía de Juan de Giscala, se vio en realidad sometido a una tiranía doble y tuvo que sufrir la lucha sin cuartel entre las dos facciones que se disputaban el control de la ciudad. El panorama se complicó aún más con una escisión entre los zelotas del bando de Juan de Giscala. Eleazar y otros zelotas importantes rompieron con Juan y se apoderaron del atrio interior del templo, lo fortificaron y desde allí atacaban a Juan y a los suyos. La facción de Juan controlaba los atrios exteriores del templo y una parte de la ciudad. Simón bar Giora, la ciudad alta y los muros exteriores. Cada una de las tres facciones se dedicó a reforzar sus posiciones y a destruir las de los adversarios, incluidas las reservas alimentarias, con lo cual la ciudad se hundió en un completo caos (*Bell.* V, 1-38). Tácito, con concisión magistral, describe así la situación de Jerusalén: «Tres caudillos y otros tantos ejércitos. Simón fortificó las partes más largas y alejadas de las murallas; Juan, el centro de la ciudad, y Eleazar, el templo. El número y las armas constituían la fuerza de Juan y de Simón; la posición, la fuerza de Eleazar; pero había combates, emboscadas y destrucción, y un almacén de trigo fue quemado)» (*Hist.* V, 12).

Esta era la situación de Jerusalén en la primavera del 70, cuando Tito, a quien Vespasiano había encomendado la continuación de la guerra, se dispuso a atacar la ciudad. Tito disponía de las legiones V, X y XV, así como de la legión XII *Fulminata,* a la que había recurrido para sustituir los elementos de las otras legiones enviados a Europa. Acompañado por Tiberio Alejandro, el antiguo procurador de Judea que, como procurador de Egipto, había desempeñado un papel importante en la proclamación de Vespasiano como emperador, y por Agripa II, disponía de numerosas tropas auxiliares. Josefo evalúa los efectivos judíos en 10.000 soldados a las órdenes de Simón bar Giora, 6.000 capitaneados por Juan de Giscala y 2.400 por Eleazar (*Bell.* V, 248-250). Tito emplazó la legión X en el Monte de los Olivos; las legiones XII y XV, frente al tercer muro en la parte norte de la ciudad, y la legión V, frente a la torre Hípico, al oeste de Jerusalén (*Bell.* V, 133-135). Sólo cuando los romanos comenzaron el ataque contra la ciudad, y después de que Juan hubo conseguido eliminar a Eleazar y a sus partidarios aprovechándose de que éste había abierto el templo para permitir

a todos celebrar la Pascua, cesaron las luchas intestinas y los defensores unieron sus esfuerzos para hacer frente al enemigo común. Juan de Giscala se encargó de defender la fortaleza Antonia y el templo; Simón bar Giora, de proteger la ciudad alta. Pero esta reconciliación vino demasiado tarde: los heroicos esfuerzos de los defensores no servirían de nada ante la formidable máquina de guerra dirigida por Tito.

El ataque comenzó por el norte de la ciudad, y muy pronto los arietes romanos consiguieron abrir una brecha en el tercer muro. Los romanos se apoderaron del barrio de Bezeta *(Bell.* V, 301-303), donde Tito estableció su nuevo campamento. Pocos días después, a finales de mayo, consiguieron apoderarse del segundo muro *(Bell.* V, 331-347), pero el ataque se detuvo allí, al pie de la poderosa mole de la Antonia. Para evitar la huida de los asediados y forzar la rendición por hambre, Tito hizo construir en un tiempo brevísimo un muro de piedra de unos 7 km. alrededor de la ciudad *(Bell.* V, 491-511), al mismo tiempo que continuaba los preparativos para capturar la fortaleza Antonia. A finales de julio, los romanos conquistaron la fortaleza y la incendiaron, allanando el terreno para atacar desde allí el recinto del templo. El sacrificio perpetuo, que había continuado ininterrumpidamente durante todo el transcurso de la guerra, fue suspendido definitivamente el 6 de agosto *(Bell.* VI, 93-95 y *Taanit* 4,6). A finales de agosto (el 9/10 de Ab, según la tradición judía, la misma fecha de la destrucción del primer templo), el santuario fue destruido *(Bell.* VI, 161-315). Tito había ordenado incendiar las puertas para poder apoderarse de los atrios; pero, según Josefo desplegó después todo tipo de esfuerzos para evitar la destrucción del santuario causada por el fuego provocado por un soldado romano. En la matanza que siguió al incendio, Juan de Giscala consiguió escapar y se refugió en la ciudad alta, aún defendida por Simón bar Giora. Después de entregar al pillaje e incendiar buena parte de la ciudad baja, los romanos se dispusieron a atacar la ciudad alta. El 25 de septiembre, cayó en sus manos y al día siguiente fue incendiada *(Bell.* VI, 354-408).

Tito hizo su entrada triunfal en una ciudad en ruinas. Los habitantes que no habían muerto en la contienda fueron ejecutados, vendidos como esclavos o transportados como prisioneros a Roma junto con el botín obtenido; allí serían exhibidos en el triunfo de Tito y Vespasiano, celebrado el año 71. Entre los prisioneros se encontraban Juan de Giscala y Simón Bar Giora; el primero sería condenado a prisión, y el segundo ejecutado inmediata-

mente después de la ceremonia triunfal del Campo de Marte *(Bell.* VI, 409-419 y VII, 123-157).

Inmediatamente después de tomada la ciudad, Tito se dirigió a Cesarea, y desde allí a Roma. En Jerusalén quedó la legión X, acuartelada bajo la protección de las torres del palacio de Herodes, que habían permanecido intactas, y con la misión de terminar con los núcleos rebeldes. El nuevo legado, Lucilio Basso, consiguió conquistar sin dificultades mayores el Herodio y Maqueronte el año 71 *(Bell.* VII, 163-209), pero murió al año siguiente, y la captura de Masada, último reducto rebelde, fue encomendada a su sucesor, Flavio Silva.

Esta fortaleza ocupaba un esperón rocoso al borde del Mar Muerto y era prácticamente inexpugnable. Durante toda la contienda permaneció en poder de los sicarios dirigidos por Eleazar, hijo de Yaír, un descendiente de Judas el Galileo. Las modernas excavaciones arqueológicas realizadas en el sitio confirman admirablemente los datos conservados por Josefo y nos permiten apreciar el desarrollo del asedio. Los romanos se vieron obligados a cercar la montaña con un muro y una serie de fuertes y a construir una enorme rampa de acceso para poder acercar los arietes a los muros alzados en la cima de la montaña. Cuando los romanos estuvieron en condiciones de atacar directamente los muros gracias a esta rampa, la defensa de Masada se hizo imposible. Eleazar convenció a los defensores de que la muerte era preferible a la esclavitud y, cuando los romanos entraron en la fortaleza, descubrieron que los defensores habían preferido el suicidio colectivo a la derrota y la sumisión *(Bell.* VII, 275-406). Con la toma de Masada, en abril del año 74, concluyó la larga guerra contra Roma.

II. EL JUDAISMO DESPUES DE LA DESTRUCCION DEL TEMPLO

Las consecuencias políticas, económicas y religiosas de la guerra fueron considerables para el conjunto del país. Judea pasó a ser una provincia autónoma de segunda categoría, lo que no implicaba una mejora de su estatuto jurídico, sino una presencia romana aún más activa. En vez de un procurador, ahora la gobernaba un pretor, que más tarde sería incluso de rango consular. En vez de tropas auxiliares, las tropas de ocupación incluían además una legión romana, la X *Fretensis*, estacionada en Jerusalén. La residencia del gobernador era, como antes, Cesarea, transformada por Vespasiano en colonia romana. Una nueva colonia quedó estableci-

da en Emaús, donde Vespasiano instaló a 800 veteranos de la guerra; el mismo emperador fundó en Samaría una nueva ciudad, Flavia Neápolis, en las cercanías de Siquem, ciudad que se convertiría rápidamente en una de las más importantes del país.

Igualmente profundas fueron las consecuencias socio-económicas de la guerra. Si bien la destrucción no debió de ser tan completa como Josefo nos quiere hacer creer y buena parte de la población rural pudo permanecer en sus casas, no hay duda de que el desastre tuvo consecuencias profundas y duraderas. Buen número de asentamientos judíos quedaron devastados completamente, y en Judá se instaló una nueva población de origen mixto. Al menos una parte del territorio fue considerada como propiedad personal del emperador, que la vendió o dio en usufructo a beneficio propio, por lo que la mayor parte de los agricultores judíos quedó reducida a la situación de *coloni*. Solo años más tarde encontraremos de nuevo familias, como la de Rabí Tarfón o Rabán Gamaliel II, que disponen de grandes riquezas. De todos modos, el país tuvo que reconstruirse sin el impulso económico y financiero que el templo había proporcionado en épocas anteriores.

Pero las consecuencias más profundas y duraderas se hicieron sentir sin duda en el plano religioso. El judaísmo tuvo que adaptarse a una nueva situación y aprender a vivir sin un Estado propio, sin sanedrín, sin culto sacrificial y sin templo como centro de la vida religiosa. Una señal clara de la nueva situación es la transformación hecha por Vespasiano de la contribución de medio siclo (dos dracmas) que cada judío pagaba anualmente al templo de Jerusalén en un impuesto a favor del templo de Júpiter Capitolino en Roma *(fiscus Iudaicus)*.

Ya antes de la destrucción del templo se habían desarrollado dentro del judaísmo algunas corrientes, como la representada por Qumrán, que había formulado un desarrollo teológico que permitía a sus miembros superar la separación efectiva del templo aún existente, pero considerado como impuro, o como la primera comunidad cristiana, para la que la participación en el culto del templo era secundaria con respecto a la centralidad de la aceptación del mensaje de Jesús. Después de la destrucción del templo, tampoco faltarán intentos de transformar la desesperación de la derrota en la esperanza de una restauración escatológica, como nos lo prueban algunas obras de la corriente apocalíptica (2 Bar y 4 Esd). Pero si de la crisis de estos años surgió finalmente el judaísmo que ha pervivido hasta hoy, esto se debió al ala moderada del partido fariseo y a los personajes que han pasado a la historia con

el título de «rabinos», y que fueron los que realizaron la profunda revolución que permitió al judaísmo adaptarse a la nueva situación y desarrollar las características que hicieron posible su pervivencia.

Los rabinos (el nombre proviene del título palestino *rabbi*, «mi señor, mi maestro», que como tal título comienza a emplearse a partir del 70) provenían de la unión de los fariseos (nombre que deja de usarse como designación de un partido después del 70) y los *soferim*, los escribas o doctores de la Ley. Para éstos, el centro de la vida religiosa lo constituía la Torá, la Ley. Para los fariseos, el centro de la vida religiosa era el culto, pero no centrado en el templo, sino ampliado a la vida diaria, a la casa y a la mesa de cada fiel, que debía reflejar el nivel de pureza ritual característico del templo, extendiendo así su santidad a todo Israel. La fusión de ambos ideales y el establecimiento de la Torá como centro de la vida diaria formarán la piedra angular sobre la que se asentará la transformación del judaísmo. Esta transformación se legitimará mediante una cadena de transmisión oral *(Abot* 1,1) que establece la unión entre las enseñanzas mosaicas y proféticas y la tradición rabínica; cadena que, a través de los *zugot* («los pares»), como Simeón el Justo y Antígono de Soko, enlaza con la Gran Sinagoga y, por medio de Hillel, Šammay y sus sucesores, llega hasta Judá ha-Nasí (el Patriarca), el redactor de la Misná, con la que culmina el proceso de formación del judaísmo rabínico.

En las fuentes rabínicas, la figura más influyente del período formativo después de la catástrofe es la de R. Yojanán ben Zakkay. La tradición, en relatos que hacen pensar en la manera como Josefo obtuvo su libertad, le presenta escapándose de Jerusalén, durante el asedio, oculto en un sudario y presentándose ante Vespasiano, a quien profetiza que será emperador *(Abot de R. Natán* 4,22-23). Este, agradecido, no sólo le perdona la vida, sino que le permite establecer en Yabné (Yamnia en griego) la primera «academia» rabínica. Lo cierto es que, poco después del 70, Yabné aparece como el centro de la actividad rabínica. Fue allí, y durante la vida de Yojanán ben Zakkay, donde comenzaron a tomarse las decisiones jurídicas que cambiaron la faz del judaísmo adaptándolo a la nueva situación. En los *taqqanot* (decretos) de Yabné (por ejemplo, *Roš ha-Šanah* 4,1-4) se realiza una modificación de prescripciones anteriormente existentes para prolongar su vigencia en la nueva situación, en la que ya no existe el templo. Es en Yabné donde comienza a funcionar el *bet din*, un tribunal rabínico, que asumirá, al menos en parte, las funciones del antiguo sanedrín. Es

allí igualmente, sobre todo durante el período de Gamaliel II, hijo del jefe fariseo que actuó en la contienda y sucesor de Yojanán ben Zakkay, donde la autoridad de los rabinos comienza a adquirir un peso político que será reconocido oficialmente por los romanos y terminará con la institución del patriarcado y con la aceptación por Roma del Nasí como un interlocutor válido.

El período de Yabné no será muy largo. Ya antes de la revuelta de Bar Kobka otros centros rabínicos, como Tiberíades o Bene Barac, donde enseñaba Aquiba, le ganarán en importancia y, después de la revuelta, el cetro pasará claramente a la academia de Usa. Pero el influjo del «período de Yabné» será imperecedero y marcará el nacimiento del judaísmo rabínico.

III. LAS GUERRAS BAJO TRAJANO (115-117 d. C.)

A comienzos del siglo II, el imperio romano se hallaba gobernado por la dinastía de los Antoninos, que había sucedido a la de los Flavios. El emperador Trajano (97-117) había decidido organizar el Oriente y emprender, después de someter a los nabateos y crear la provincia de Arabia, una larga campaña contra los partos (113-117). Durante su estancia en Mesopotamia, el año 115, estalló una serie de violentas revueltas judías en Egipto, Cirenaica, Chipre y, finalmente, en la misma Mesopotamia. Los detalles concretos, tanto de los motivos como del desarrollo concreto de estas revueltas, no nos son conocidos. Es posible que el factor mesiánico desempañara un papel tan importante como en la primera guerra judía, como lo sugiere la proclamación como rey del cabecilla de la revuelta en Cirene. Lo que no ofrece duda es la amplitud y la violencia de las revueltas, que tomaron rápidamente la apariencia de una verdadera guerra.

Eusebio *(Hist. Eccl.* IV, 2) nos dice que «hacia el año dieciocho del emperador se originó una verdadera sedición de los judíos que hizo perecer a muchos de entre ellos. En Alejandría y en el resto de Egipto, así como en Cirene, se sublevaron contra los helenos que vivían con ellos, como si estuvieran poseídos por un incontrolado espíritu de rebelión. La sedición creció considerablemente, y al año siguiente provocaron una guerra considerable».

Por lo que se refiere a Egipto, el testimonio de Eusebio está confirmado por Apiano, un historiador contemporáneo que tuvo que huir de Egipto a causa de la revuelta, y por numerosos papiros que describen al vivo aspectos de la contienda. Al comienzo, la

suerte favoreció a los judíos, que obligaron a los «helenos» (los ciudadanos griegos y romanos) a buscar refugio en la capital, Alejandría. Allí, sin embargo, éstos consiguieron imponerse, persiguiendo y exterminando a la población judía. Por lo que se refiere a la sublevación en Cirene, el testimonio de Eusebio está igualmente confirmado por la descripción de las atrocidades que los judíos cometieron contra el resto de la población, que recoge Dión Casio (*Hist.* LXVIII, 32), y por abundantes testimonios epigráficos. El jefe del *tumulto judaico* habría sido Lucuas, según Eusebio, o Andrés, según Dión. El jefe romano encargado de aplastar la revuelta no fue, en todo caso, otro que Marco Turbón, uno de los mejores generales de Trajano, lo que nos indica la importancia de la sublevación. Tras una guerra violenta y de larga duración (sólo terminará completamente bajo Adriano), Turbón acabó con la revuelta ejecutando a millares de judíos en Cirene y Alejandría. Un papiro nos muestra que a finales del siglo II se celebraba aún en Egipto la victoria sobre los judíos.

Tanto Eusebio como Dión nos atestiguan que la revuelta se extendió a la isla de Chipre. Los judíos debieron de ocasionar tal matanza entre el resto de la población y tal destrucción en la capital, Salamina, que, después de sofocada la sublevación, les quedó prohibida bajo pena de muerte la entrada en la isla aun en caso de naufragio.

Más peligrosa aún para la campaña de Trajano fue la sublevación de los judíos residentes en las fronteras orientales del imperio, que Trajano acababa de arrebatar a los partos. El emperador ordenó a Lucio Quieto, un príncipe árabe que poseía el rango consular romano, acabar con la oposición, tarea que desempeñó tan cumplidamente que Trajano le nombró gobernador de la provincia de Judea.

Estas guerras bajo Trajano se desarrollaron todas en la diáspora, y no es seguro que la revuelta se extendiera a Palestina. El mismo nombramiento de Quieto como gobernador, una breve referencia de Espartiano, biógrafo de Adriano, y las alusiones esporádicas a una «guerra de Quieto» en la tradición rabínica (*Sota* 9,14) han sido interpretados por algunos como referencias a una posible extensión del conflicto dentro de la provincia de Judea. Pero el poco peso de estas alusiones, la ausencia de toda información precisa y, sobre todo, la fuerte presencia romana en la provincia después de la primera guerra hacen más probable pensar que las guerras bajo Trajano fueron un problema exclusivo de la diáspora, resultado de tensiones étnicas, culturales y sociales, ya que de

hecho la revuelta se dirigía más contra las otras etnias que contra Roma. La pobreza de la población judía de la provincia y el refuerzo de la presencia romana realizado en estos años hacen muy improbable la extensión del conflicto a Palestina. Todo parece indicar que, durante este tiempo, la provincia había pasado a ser una provincia de la primera categoría, es decir, regida por un gobernador de rango consular y con dos legiones en vez de una estacionadas en su territorio.

IV. LA REBELION DE BAR KOKBA (132-135 d. C.)

Si la fuerte presencia romana consiguió evitar que los disturbios de la diáspora se extendieran a Palestina, no pudo impedir que, unos quince años más tarde, estallara de nuevo en Judea una rebelión que puede compararse perfectamente a la primera guerra judía, si no en la extensión, sí en la violencia y en sus consecuencias desastrosas.

Las fuentes de que hoy disponemos, a pesar de ser mucho más abundantes y directas gracias a los descubrimientos de Murabba'at y de Naḥal Ḥever, no nos permiten precisar con certeza los motivos de esta rebelión, ocurrida durante uno de los viajes del emperador Adriano al Oriente. Una leyenda judía *(Génesis Rabbá* 64,10) pretende que el motivo fue la decisión de Adriano de reconstruir el templo, obstaculizada por un samaritano insidioso, *topos* literario que se repite frecuentemente en los escritos rabínicos, pero que no tiene base histórica. Más cerca de la realidad parecen estar los motivos que aducen la *Historia Augusta (Vit. Hadr.* 14,2), de que los orígenes se debieron a una prohibición de la circuncisión, y Dión Casio *(Hist.* LXIX, 12), de que la causa fue la decisión de Adriano de transformar Jerusalén en la colonia romana Elia Capitolina. Es un hecho que Adriano prohibió la circuncisión, considerada en la misma línea que la castración; pero también es un hecho, probado por la excepción que más tarde Antonino Pío hará en favor de los judíos, que esta prohibición se extendía a los árabes, samaritanos y egipcios y no se reducía sólo a los judíos. Lógicamente, la medida provocaría una fuerte reacción entre la población judía, pero no puede excluirse que tal medida fuera una consecuencia de la guerra más que su causa, ya que, en su forma actual, la *Historia Augusta* se presenta como una obra en la que los elementos antiguos han sido mezclados con otros materiales dudosos. Lo mismo puede decirse de la decisión de reconstruir la ciu-

dad. Es perfectamente posible que la decisión de construir Elia fuera tomada en los años 130 ó 131, años en los que Adriano, el gran *restitutor,* se desplazó entre Siria y Egipto. Pero la realización de las obras, en todo caso, es posterior a la revuelta, y Eusebio *(Hist. Eccl.* IV, 6) parece suponer que no sólo la ejecución, sino los planes mismos son posteriores al comienzo de la contienda. Tal vez lo más prudente es concluir con Schurer-Vermes, vol. I, 688: «Ninguna, pues, de las dos causas es improbable. Y una combinación de ambas es perfectamente aceptable». Hubo, sin duda, otros factores que representaron un papel importante. P. Schafer *(Der Bar Kokhbah-Aufstand,* 46ss) recoge indicios que apuntan a una división en el judaísmo palestino entre los elementos favorables a la helenización impulsada por Adriano y los «piadosos» opuestos a la misma, situación perfectamente paralela a la existente bajo Antíoco IV. En esta perspectiva, uno de los motivos que impulsaron la revuelta habría sido el conflicto entre ambas facciones. De hecho, los nuevos materiales recientemente descubiertos acentúan la celosa observancia de los participantes en la rebelión. La situación económica y social en la que el país se encontraba después de la derrota de la primera guerra judía fue asimismo un factor importante en el desencadenamiento de las hostilidades. Esto me parece probado por los contratos establecidos durante la revuelta que indican que Bar Kokba procedió no sólo a la expropiación de las antiguas propiedades reales, sino a una especie de reforma agraria en los territorios que consiguió controlar. Aún más importante debió de ser el influjo del fermento mesiánico que se concretó en el reconocimiento del líder de la revuelta como mesías.

Los nuevos documentos de Murabba'at y de Naḥal Ḥever han demostrado que el caudillo indiscutido de la rebelión se llamaba Simón Ben/Bar Kosiba, «el hijo de Kosiba». Tanto la designación de Bar Kokba, «hijo de la estrella», con la que aparece en los documentos cristianos y que fue acuñada por R. Aquiba, como la de Ben/Bar Koziba, «hijo de la mentira», con la que se le designa habitualmente en los escritos rabínicos, no son más que deformaciones tendenciosas de su nombre hechas por sus partidarios o sus oponentes. La primera indica el carácter mesiánico atribuido a su figura, como lo prueba la interpretación de Nm 24,17 conservada en el Talmud de Jerusalén: «R. Simeón ben Yoḥay enseñó: Mi maestro Aquiba explicaba así 'Una estrella saldrá de Jacob': Koziba saldrá de Jacob. Cuando Aquiba vio a Koziba dijo: Este es el Rey Mesías. Pero R. Yohanán ben Torta le dijo: Aquiba, brotará hierba en tus mandíbulas y el hijo de David no habrá aparecido

aún» (*Taanit* 4,8, fol. 68d). La segunda designación, «el Mentiroso», nos indica el descrédito en que cayó Bar Kosiba después de la derrota. El hecho de que la designación de Bar Kokba se haya conservado principalmente en textos cristianos se explica por la negativa de éstos a participar en la revuelta precisamente por su carácter mesiánico, negativa que habría provocado la persecución de los cristianos por Bar Kokba, según Eusebio y Justino. También resulta explicable que la tradición rabínica emplee sobre todo el nombre de Koziba, dados los desastrosos efectos de la rebelión. El texto citado nos indica, por otra parte, que los rabinos se hallaban divididos a la hora de evaluar las implicaciones mesiánicas de la revuelta. No es posible precisar si únicamente Aquiba y sus seguidores se declararon a favor de Bar Kokba, mientras que la mayoría de los rabinos le era opuesta, o si esto no es más que una proyección de la condena posterior a la derrota.

Los mismos documentos nos demuestran que el título que Bar Kokba se daba a sí mismo era el de *nasí*, «príncipe». Los contratos de Murabba'at emplean como fórmula introductoria: «En el XX del mes XX del año XX de la salvación de Israel por Simón Bar Kosiba, el príncipe de Israel...». Este mismo título de *nasí* aparece en las cartas y en las monedas que mencionan el año de la liberación. Aunque no es fácil precisar el contenido exacto del título (fue empleado para designar a los jefes de las tribus durante el éxodo, y en una época posterior servirá como título del patriarca o jefe del rabinato), el empleo que de él hace Ez 37,24-27 para designar al rey escatológico y, sobre todo, su empleo como título claramente mesiánico-escatológico en Qumrán permiten ver en él la expresión del mesianismo del movimiento. Será un mesianismo directamente ligado a las esperanzas políticas y sociales de la época, un mesianismo que encuentra su expresión en los términos «salvación de Israel» y «liberación de Israel», presentes en monedas y contratos. Como *nasí*, Bar Kokba representaba al jefe de la lucha final contra Roma, lucha con la que se debía obtener la liberación y la salvación definitiva.

Los mismos documentos nos revelan el énfasis que los insurgentes ponían en la observancia escrupulosa de la Ley: descanso sabático, cancelación de las deudas y reposo de la tierra en el año sabático o jubilar, exactitud en el pago de los diezmos, observancia escrupulosa de las fiestas, etc. Los textos nos transmiten el cuidado de Bar Kokba por el bienestar de los «hermanos» (designación que se dan los sublevados en los textos griegos) y, al mismo tiempo, su

decisión firme y su disposición a intervenir duramente cuando era necesario.

Desgraciadamente, la nueva documentación no nos permite trazar un panorama coherente del desarrollo de las hostilidades ni resolver cuestiones tan ásperamente discutidas como la de si la rebelión se extendió a toda la provincia de Judea o si se redujo a Judá en sentido propio, o la de si los rebeldes consiguieron durante algún tiempo ocupar Jerusalén y restaurar el templo o no. Aunque los sublevados hubieran conseguido controlar la ciudad durante algún tiempo, como lo sugiere una de las posibles interpretaciones de los datos numismáticos, es cierto que Jerusalén no tuvo un importante papel militar en la contienda, contrariamente a lo sucedido durante la primera guerra judía. En cuanto al primer problema, los nuevos textos confirman indirectamente la opinión de quienes mantienen que el teatro de la revuelta se redujo a Judá en sentido propio, y más concretamente a la zona del desierto de Judá desde Naḥal Ḥever hasta Wadi ed-Daliyeh, por un lado, y la región de la Šefelá, por el otro, con Beter como centro de la resistencia y Hebrón como límite hacia el sur. Casi todas las localidades mencionadas en los nuevos textos se encuentran en este reducido perímetro, y las que más abundantemente aparecen, como Técoa, Herodi y Engadí, se encuentran todas en el desierto de Judá.

No sabemos cómo comenzaron las hostilidades ni cómo se desarrolló la guerra. El comienzo de la sublevación, en el año 132, está confirmado por uno de los contratos de Murabba'at. A partir de ese momento, los rebeldes comenzaron a contar su propia era, marcándola en sus monedas y datando según ella sus documentos. Dión Casio *(Hist.* LXIX, 12-13) describe cómo los sublevados evitaban el confrontamiento directo con el ejército romano, prefiriendo ocupar posiciones estratégicas en la campiña y construir galerías subterráneas en las que refugiarse (algunas de las cuales han sido recientemente excavadas en la Šefelá). Muy pronto los rebeldes debieron de ocupar un buen número de fortalezas en la región, puesto que el gobernador de la provincia, Timeyo Rufo, no fue capaz de someterlos. Tampoco tuvo mucho mayor éxito la intervención del gobernador de Siria, Publicio Marcelo, que acudió en su ayuda. Finalmente, el emperador Adriano envió a uno de sus mejores generales, Julio Severo, trasladándolo de Britania al efecto de acabar con la rebelión. Su tarea no fue fácil, como lo prueba el número de tropas que intervenieron. Además de las dos legiones establecidas en la provincia, la X *Fretensis* y la VI *Ferula,* diversas inscripciones atestiguan la participación de destacamentos de la

legión III *Cyrenaica*, de la III *Gallica*, de la X *Geminae* y, probablemente, de la V *Macedonica* y de la II *Traiana*. Lo prueban igualmente las numerosas pérdidas romanas que llevaron a Adriano a desistir del «triunfo» y a omitir la fórmula habitual «mihi et legionibus bene» en su comunicación de la victoria al senado (Dión Casio, *Hist.* LXIX, 14).

El encuentro decisivo lo constituyó el asedio y la captura de Beter por los romanos. La tradición rabínica, que describe la destrucción subsiguiente con rasgos verdaderamente apocalípticos, sitúa allí la muerte de Bar Kokba y de R. Aquiba y fecha la caída de la ciudad en el 9 de Ab del año 135 d. C., el mismo día de la destrucción del templo.

Las últimas escaramuzas se combatieron en los profundos torrentes del desierto, en cuyas cuevas inaccesibles habían buscado refugio los rebeldes y donde perecieron de hambre, asfixiados por el fuego o a manos de los romanos. Pero los documentos que, a pesar de todo, se conservaron en estos refugios constituyen hoy la mejor fuente de información sobre su revuelta.

Las consecuencias de la rebelión para el país fueron desastrosas. Aunque no se dé mucho crédito a las afirmaciones de Dión Casio, de que los muertos como consecuencia directa de la guerra (sin contar los que perecieron de hambre o de epidemias) superaron al medio millón, el número de víctimas fue ciertamente muy elevado. Como lo fue el número de judíos vendidos como esclavos, tan abundante que, al decir de Jerónimo, su precio en el mercado de Hebrón no superaba al de un caballo. La tradición rabínica sugiere que, además, fueron impuestas diversas medidas de persecución religiosa, prohibición de la circuncisión, del reposo sabático, del estudio de la Torá, etc. *(bTaanit* 18a). Jerusalén fue definitivamente transformada en una colonia romana: *Colonia Aelia Capitolina*, el acceso a la cual fue prohibido a todo judío bajo pena de muerte. Aunque hoy se discute la exactitud de la afirmación de Dión Casio *(Hist.* LXIX, 12), de que en el lugar preciso del templo destruido se construyó un templo a Júpiter Capitolino, es un hecho innegable que la ciudad fue completamente paganizada. El centro espiritual del judaísmo pasó a Galilea, en cuyas academias se complementaría la revolución comenzada en Yabné, la cual culmina con la codificación de la Misná. De esta revolución interior surgió un judaísmo cuyo centro indestructible es la Torá.

V. PISTAS DE TRABAJO

Con la ayuda de un mapa que marque el relieve de Jerusalén se puede estudiar la importancia de la topografía de la ciudad en el desarrollo de los ataques romanos durante la primera guerra judía.

Analizar el discurso que Josefo pone en boca de Eleazar exhortando a los supervivientes de Masada al suicidio colectivo *(Bell.* VII, 341-388) y compararlo con el que Josefo dirige a los supervivientes de Jotapata precisamente para hacerles desistir de un suicidio colectivo *(Bell.* III, 362-382).

Comparar las reacciones ante la destrucción de Jerusalén y del templo en la literatura apocalíptica, la literatura rabínica y la primitiva literatura cristiana y precisar el contenido teológico que en estas literaturas tienen las imágenes de la nueva Jerusalén y del templo celeste.

Con ayuda de los dichos atribuidos en la Misná a los principales rabinos del período de Yabné, trazar un cuadro general de los problemas más importantes de este período formativo del judaísmo rabínico. Puede emplearse la traducción castellana de la Misná de C. del Valle, *La Misná* (Madrid 1981).

VI. CUESTIONES ABIERTAS

Los problemas originados por la doble descripción de los orígenes de la primera guerra judía, de la campaña en Galilea y de la toma de Jerusalén que Josefo nos ha transmitido en su *Vita* y en *Bell.* son innumerables. Unos, como la denigración de protagonistas del calibre de Simón bar Giora o Juan de Giscala, se deben a enemistad personal o a conflictos ideológicos de Josefo con determinados personajes; otros, como el ocultamiento del componente mesiánico de la rebelión o el silencio sobre la posición samaritana durante el conflicto, nacen del deseo del historiador de disminuir la oposición judía a Roma; otros, como el relieve dado al asedio de Jotapata en la campaña de Galilea, pueden explicarse por la necesidad de justificar su cambio de bando; otros, en fin, como las informaciones contradictorias sobre la situación interna de Jerusalén durante el asedio, se deben sin duda a su ausencia del terreno directo de operaciones. Aquí sólo mencionaremos dos problemas clásicos: la huida a Pella de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, por indicación divina, poco antes del asedio de la ciudad, y la responsabilidad de Tito en el incendio del templo.

La tradición que afirma la huida a Pella se basa en las afirmaciones de Eusebio y de Epifanio, y ha sido generalmente aceptada (cf. en este sentido Schürer-Vermes, vol. I, 636). Actualmente, sin embargo, los investigadores dudan cada vez más de la realidad histórica de esta huida. Es lógico que la comunidad judeocristiana no participara en los ideales mesiánicos que activaron la revuelta y que la turbulenta situación de la ciudad en aquellos

años ofreciera un trasfondo ideal para la huida. Pero no es menos cierto que la misma comunidad no sería insensible a la problemática social subyacente al desencadenamiento de la guerra y que entre sus miembros el componente «zelota» (atestiguado ya entre los seguidores de Jesús) no sería despreciable. El hecho de que Josefo no mencione esta huida podría explicarse, pero es difícil comprender una huida precisamente a Pella. Esta ciudad de la Decápolis, de mayoría pagana, que había sido atacada por los rebeldes al comienzo de las hostilidades *(Bell.* II, 458), difícilmente pudo acoger a un grupo de judeocristianos que se supone importante y cuya identidad cristiana no tenía por qué ser inmediatamente perceptible. Si a esto se añade que la huida habría debido hacerse a través de unos 100 km. de territorio controlado ya por los romanos y sin que este éxodo masivo dejara ninguna huella en la contienda, la posición de los que niegan la realidad histórica de la huida parece razonable. Las excavaciones recientes hechas en Pella no han aportado pruebas convincentes de una presencia cristiana en la ciudad anterior a la época bizantina. En mi opinión, la indudable presencia judeocristiana en Jerusalén después del 70 desaconseja tomar a la letra las afirmaciones de Eusebio.

En cuanto a la responsabilidad de Tito en el incendio del templo, los motivos apologéticos de Josefo para disculparle son evidentes. Según el historiador, en la reunión del consejo de guerra previo al asalto final, Tito habría impuesto a sus generales la decisión de preservar el templo *(Bell.* VI, 237-243); una vez provocado el incendio, habría acudido desde su tienda ordenando a gritos que lo apagaran, pero el ruido habría impedido a sus soldados oír las órdenes *(Bell.* VI, 254-256); después de inspeccionar personalmente el interior del templo rodeado por las llamas, habría ordenado apagar el incendio, encargando a un centurión que impusiera sus órdenes por la fuerza, pero sus soldados se habrían negado a obedecer *(Bell.* VI, 260-266). Las imágenes de un Tito que descansa en su tienda en medio de la batalla o de legionarios que desobedecen directamente una orden expresa de su jefe son ya de por sí bastante increíbles; pero el mayor problema lo ofrece la primera afirmación (la decisión en el consejo), que no sólo está en contradicción con el resto de las actuaciones de Tito y con la tradición rabínica, sino también con las afirmaciones de varios historiadores antiguos: Valerio Flavo, Sulpicio Severo y Orosio. La posibilidad de que Sulpicio Severo se inspire directamente en la descripción (perdida) de la toma de Jerusalén de Tácito da aún más fuerza a su testimonio. Sin entrar a discutir los motivos que estos historiadores atribuyen a Tito al ordenar la quema del templo, su testimonio obliga a concluir que Josefo aquí modificó deliberadamente los hechos, movido por su deseo de presentar una imagen de Tito lo más favorable posible.

Los problemas de la época que sigue a la primera guerra judía están motivados sobre todo por el carácter de las fuentes a las que el historiador está obligado a recurrir (fundamentalmente la literatura rabínica), por la ausencia de obras históricas sobre el período comparables a la de Josefo o a los libros de los Macabeos para los períodos anteriores. Algunos problemas, como el que plantean las afirmaciones incidentales de Josefo o de la

carta a los Hebreos y otros textos de la literatura cristiana antigua (que permiten suponer que los sacrificios continuaron incluso después de la destrucción del templo) frente a la tradición rabínica (según la cual cesaron con la supresión del sacrificio perpetuo el 17 de Tammuz anterior al incendio), pueden resolverse en favor de la tradición rabínica. Pero en otros casos es imposible decidir sobre el valor histórico de ciertos datos de esta misma tradición. Aquí mencionaremos únicamente dos de estos problemas: la canonización del AT en el «sínodo de Yabné» y el significado concreto de la «bendición contra los *minim*». Ambas tesis se apoyan en textos de la tradición rabínica, y ambas han sido consideradas en la tradición cristiana como prueba de la reacción del judaísmo ante la progresiva expansión del cristianismo.

Desde finales del siglo XIX se venía defendiendo la teoría de que el AT fue «canonizado» hacia el año 90 en Yabné: allí se produjo una decisión autoritativa que definía qué libros formaban parte de la Escritura. Pero la investigación moderna ha probado convincentemente que las discusiones de la academia de Yabné sobre el estatuto de determinados libros continuaron después de la revuelta de Bar Kokba en la academia de Usa (cf., por ejemplo, *Yad.* 3,5). Esto ha llevado a unos a fijar la «canonización» en un período posterior a Yabné, y a otros a situarla en una época muy anterior, cercana a la composición de algunos libros discutidos como Ben Sirá o Daniel, es decir, en el período macabeo (cf. en este sentido S. Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scripture* (Hamden, Conn., 1976), o R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres 1985). En todo caso, el «sínodo de Yabné», introducido por Graetz y defendido por Ryle, ha desaparecido del horizonte actual y con él la supuesta tendencia anticristiana que llevó a la canonización.

Esta misma tendencia habría llevado a introducir en la plegaria de las Dieciocho Bendiciones (que se recitan tres veces al día y que, junto con el Šemá, forman el núcleo central del culto sinagogal) la bendición 12.ª, la *birkat ha-minim*, «la bendición (eufemismo por maldición) de los herejes». Según la opinión tradicional, la maldición fue introducida en tiempos de Gamaliel II en Yabné, y su finalidad fue precisamente acentuar la diferencia entre la Sinagoga y la Iglesia naciente, haciendo imposible a los judeocristianos la participación en el culto sinagogal. Si damos crédito a *bBer.* 28b, el primero de estos dos elementos sería verídico. El segundo, sin embargo, es más problemático. La 12.ª bendición parece ser la transformación y ampliación de una de las bendiciones previamente existentes, en la que, junto con el opresor romano, se condenaba a los distintos herejes judíos englobados en el término *minim*. En una época posterior, *minim* fue entendido como una referencia a los cristianos: así lo demuestra la sustitución de la palabra por *noṣrim* (nazarenos, cristianos) en una recensión de las Dieciocho Bendiciones hallada en la genizá de El Cairo. Pero esto no implica que ése fuera el significado original ni que la oposición a los cristianos fuera el motivo que llevó a la introducción de la 12.ª bendición. En definitiva, durante el período de Yabné la primitiva comunidad cristia-

na no era lo suficientemente importante a los ojos de los rabinos como para exigir los desarrollos teológicos que después se le han atribuido.

VII. BIBLIOGRAFIA

Por lo que se refiere a nuestra principal fuente de informaciones sobre la primera guerra judía, el historiador Flavio Josefo, puede verse el excelente estudio de S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as an Historian* (Leiden 1979): compara la diversa presentación de los hechos, sobre todo la campaña de Galilea, en la *Vita* y en *Bell.* Sobre la toma de Jerusalén puede consultarse P. Prigent, *La fin de Jérusalem* (Neuchâtel 1969): de tipo periodístico, ofrece una narración viva y bien escrita. Sobre la última resistencia en Masada, véase Y. Yadin, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes* (Barcelona ^{2}1977): integra los testimonios literarios con los descubrimientos arqueológicos que él mismo dirigió.

El investigador moderno que más ha influido en la manera actual de considerar la problemática del período formativo del judaísmo rabínico es, sin duda, Jacob Neusner. Su producción literaria es abundantísima. Como síntesis podemos recomendar su colaboración *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jammia) from A. D. 70 to 100,* en la obra citada ANRW II, 19.2 (Berlín-Nueva York 1979) 3-42. En esta misma obra véase P. Schafer, *Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne,* 43-101.

Sobre las guerras bajo Trajano, véase la monografía de M. Pucci, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano* (Pisa 1981).

El estudio más completo de las tradiciones rabínicas sobre la revuelta de Bar Kokba es el de P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (Tubinga 1981). Para una presentación de las excavaciones y de los nuevos materiales y una visión de conjunto de lo que han permitido recuperar: Y. Yadin, *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome* (Londres 1971).

Capítulo XII
EL ENTORNO RELIGIOSO DEL NUEVO TESTAMENTO

El siglo primero de la era cristiana fue un siglo de tremendos cambios y de profundas transformaciones en Palestina. En sus comienzos, los descendientes de Herodes el Grande gozaban aún de ciertas prerrogativas reales; al final, la realeza había desaparecido definitivamente de Judea y el país se hallaba incorporado al sistema provincial romano. En sus comienzos, el templo, bajo la dirección del sumo sacerdote, aglutinaba la vida religiosa del país; al final, el templo se hallaba en ruinas y el culto sacrificial había cesado, lo mismo que habían cesado las peregrinaciones festivas a Jerusalén. En sus comienzos, la sociedad judía se hallaba fraccionada en multitud de sectas y de grupos; al final, el rabinismo, que alcanzará su pleno desarrollo con la instalación del patriarcado, se presentaba como la única institución floreciente. En este siglo de cambios surgirá la primera comunidad cristiana, y en él aparecerá una buena parte de los escritos que constituirán el fundamento del cristianismo posterior.

Nuestra tarea en este apartado se limita a presentar sobre todo y de manera sucinta el entorno religioso del NT. Pero no puede olvidarse que estos «entornos» no son otra cosa sino elementos que se combinan con otros factores políticos, económicos y sociales, en parte ya estudiados, para formar ese *humus* único de la Palestina del siglo primero, en el que el NT hunde sus raíces y del que retira buena parte de su savia.

Pero el NT no puede comprenderse sólo con el entorno palestino, ni siquiera cuando se considera Palestina como una provincia profundamente helenizada del imperio romano. La predicación cristiana sale muy pronto de los marcos judíos para enfrentarse y ganar progresivamente el mundo pagano, hasta el punto de que los

Hechos de los Apóstoles pueden leerse como un viaje programático «de Jerusalén a Roma». Este viaje está lleno de encuentros: con magos, adivinos, filósofos y, por supuesto, con una parte de los dioses del panteón greco-romano. A tavés de estos encuentros, Pablo se adentra progresivamente en ese entorno pagano que constituirá el clima en el que el árbol del NT dará sus mejores frutos. Si en Chipre Afrodita y su gran santuario de Pafos son pasados en silencio y Lucas prefiere presentar el conflicto de Pablo con los aspectos mágicos de la religión propular (Hch 13,6-12), en Listra Pablo será ya identificado con Hermes y Bernabé con Zeus, y a duras penas conseguirán los apóstoles convencer a la gente para que no les ofrezcan un sacrificio (Hch 14,8-18). En Filipos de Macedonia, Pablo y Silas se enfrentan a una joven pitonisa, y los intereses ligados a la adivinación terminarán por conducir a los apóstoles a la cárcel (Hch 16,16-40). En Atenas, «ciudad llena de ídolos», con su altar «al Dios desconocido», Pablo se medirá con la filosofía epicúrea y estoica y será acogido y escuchado por el pueblo como un propagandista más de una de tantas divinidades extranjeras (Hch 17,16-32). En Efeso, Pablo aparecerá como vencedor en su confrontación con los practicantes de la magia, hasta el punto de que Lucas cifra en cincuenta mil monedas de plata el valor de los libros mágicos quemados públicamente; pero cuando su predicación pone en peligro los intereses económicos de los fieles devotos de Artemis, el encuentro se transforma en confrontación (Hch 19,18-40).

Así pues, para comprender el NT y situarlo en su cuadro concreto es necesario presentar tanto el entorno judío como el entorno pagano, aunque esto nos obligue a tratar ambos de la forma más sucinta.

I. EL ENTORNO JUDIO

1. *El judaísmo palestino antes de la destrucción del templo*

a) Pluralismo.

La característica más saliente del judaísmo palestino anterior a la destrucción del templo es, tal vez, su pluralismo; este pluralismo se halla acentuado por el hecho de que las diferencias doctrinales contaban menos que la praxis religiosa común. Flavio Josefo, al

trazar el panorama del judaísmo de su época, distingue cuatro componentes mayores (cuatro sectas, *hairesis):* fariseos, saduceos, esenios y zelotas, e indica otros varios grupos de menor importancia.

Fariseos. La palabra parece significar «los separados» o, menos probablemente, «los intérpretes». Para Josefo, los fariseos representan el grupo con mayor autoridad entre el pueblo a causa de su exacta interpretación de la ley y de sus tradiciones propias, a las que atribuyen una gran autoridad y a las que se mantienen fieles. Los describe como un partido influyente y directamente implicado en la dirección política del país en la época asmonea, aunque critica su poder absoluto en la época de Alejandra Salomé, el rigor con el que se desembarazan de sus oponentes en la escena política y el apoyo que reciben cuando hablan mal de otros. En la época herodiana su influjo político parece ser menor, aunque Josefo menciona su negativa a prestar juramento de fidelidad a Herodes y el castigo que por ello reciben (a diferencia de los esenios), así como su participación en una conjura familiar contra el rey. En la época romana, algunos fariseos participan en la revuelta, mientras que otros ayudan a los sumos sacerdotes a mentener el orden. Josefo estima en unos 6.000 el número de fariseos en el siglo I. Como característica de su pensamiento señala la creencia en la vida futura y la aceptación simultánea del libre albedrío y de la providencia.

La imagen de los fariseos en el NT es siempre negativa en cuanto adversarios de Jesús. Son frecuentemente asociados con los escribas, y más raramente con los grupos que poseen el poder en Jerusalén: los sumos sacerdotes y ancianos. Son presentados como maestros expertos en la interpretación de la ley y como observantes celosos de la misma, con un gran influjo sobre el pueblo, especialmente en cuestiones de diezmos, de pureza ritual y de observancia del sábado. En cuanto oponentes de Jesús son severamente condenados como hipócritas (Mt 23), pero cuando Pablo es llevado ante el sanedrín, se identifica a sí mismo como fariseo en cuanto creyente en la resurrección.

La imagen de los fariseos que nos ofrece la literatura rabínica está tan condicionada como la del NT, aunque en este caso no por la oposición, sino por la pretensión de los rabinos de considerarse como los herederos legítimos de los fariseos. Las historias sobre los fariseos que aparecen en esta literatura los describen como dirigentes de la sociedad judía, tanto en el aspecto político como religioso. Pero esta imagen corresponde mejor a los rabinos de la

época posterior que a los fariseos, cuyo nombre deja de emplearse después del año 70. Por el contrario, las leyes asociadas a los nombres de los fariseos más importantes del período anterior al 70 ó con las escuelas de Šammay y de Hillel se refieren especialmente a los problemas de pureza ritual, diezmos y observancia del sábado.

Ante esta variedad de datos es difícil formarse una idea precisa, y es muy posible que las diferencias que nos presentan las fuentes se deban, al menos en parte, a una evolución real interna del grupo. Partido organizado y políticamente influyente en un momento dado, evoluciona después hasta transformarse en un grupo cuyos intereses predominantes son puramente religiosos, convirtiéndose en campeón de la más estricta interpretación de la Ley, portavoz de la tradición oral y representantes de la piedad popular judía.

Saduceos. El nombre significa «los justos», aunque es posible que se derive del linaje sacerdotal sadoquita. Según Flavio Josefo, entran en escena al mismo tiempo que los fariseos y esenios, a mediados del siglo II a. C. Este historiador los presenta relacionados con las familias pudientes y sacerdotales, entre las que ejercían un gran influjo, pero sin ser seguidos por el pueblo; menciona a varios sumos sacerdotes saduceos y sugiere que sus miembros provenían de la aristocracia palestina.

Algunos estudiosos consideran a los saduceos no como una secta o partido en sentido propio, sino como un grupo que representaba los intereses de las clases dominantes y de la casta sacerdotal en lo que podría considerarse como el judaísmo normativo. Sin embargo, en el NT aparecen frecuentemente unidos a los fariseos como enemigos de Jesús; se les presenta como activos en el templo y asociados con los sacerdotes y con los miembros del sanedrín, y se insiste en que no creen en la vida futura ni en los ángeles o espíritus. Aún más clara es la calificación sectaria que hace de ellos la literatura rabínica: los puntos en que se diferencian de los fariseos son problemas de pureza ritual, legislación civil, leyes sobre el culto y sobre la observancia del sábado, elementos que dividían a los distintos grupos.

Las fuentes de que disponemos, pues, no nos permiten precisar en detalle ni la historia ni la composición del grupo saduceo. Se trata de un grupo con fuertes arraigos sacerdotales y aristocráticos, con un interés particular en el culto del templo, con ciertas creencias distintivas entre las que destaca la negación de la vida futura, que compite con otros grupos por el poder político, que

ejerce una función dirigente durante mucho tiempo y que, finalmente, desaparece de la escena con la destrucción del templo y la transformación de la sociedad judía resultante de esta destrucción.

Esenios. Este grupo no aparece mencionado en el NT. El significado del nombre griego, que se ha transmitido en dos formas distintas, es incierto (parece provenir del arameo «piadosos/fieles» o «curanderos», o del hebreo «hacedores»). Josefo atestigua su existencia ya a mediados del siglo II a. C. y en el siglo I d. C., cifrando su número en unos 4.000. Como grupo habría desaparecido al final de la revuelta contra Roma. Sumando los datos proporcionados por Filón, Josefo y Plinio, podemos concluir que las características más acentuadas del grupo eran la vida comunitaria, fuertemente estructurada, la posesión de bienes en común, su separación de los demás judíos, el celibato, la rectitud moral, la modestia, las abluciones, las comidas comunes y los hábitos blancos. En cuanto a sus doctrinas, buena parte de ellas son de cuño típicamente judío (solicitud extrema de pureza obtenida mediante repetidas abluciones, observancia rigurosa del sábado, estima especial de Moisés, etc.), mientras que otras, tal y como son presentadas por Josefo, parecen de inspiración ajena: determinismo, culto al sol, retribución ultraterrena sin resurrección.

Hoy día, gracias a los inesperados descubrimientos de manuscritos en Qumrán, poseemos un conocimiento mucho más preciso del esenismo y especialmente de una de las ramas concretas surgidas del movimiento esenio, la secta qumránica. Estos manuscritos nos iluminan grandemente sobre la pluralidad del judaísmo de la época y sobre sus polémicas y conflictos.

Otro de los grupos conocidos de origen aparentemente esenio es el de los *terapeutas,* descrito por Filón en su *De Vita comtemplativa.* Según él, habrían habitado sobre todo en Egipto; eran contemplativos y dedicaban su vida a la oración y al estudio de la Biblia. Se abstenían de la carne y del vino y no comían nada antes de la puesta del sol. El grupo estaba formado tanto por hombres como por mujeres, pero todos ellos eran célibes.

Zelotas («los celosos»). Nuestras informaciones sobre los zelotas provienen casi exclusivamente de Flavio Josefo. La manera tradicional de comprender el movimiento de los zelotas puede resumirse así: la revuelta contra Roma habría sido fundamentalmente obra de un solo partido; los otros grupos que conocemos (los sicarios, los partidarios de Juan de Giscala, los seguidores de Simón bar Giora) habrían sido facciones que se desarrollaron en el

seno de este partido único o serían nombres distintos de una misma realidad, el partido de los zelotas, fundado por Judas el Galileo en el año 6 d. C. Los argumentos fundamentales de esta opinión son: la mención que Josefo hace de la «cuarta filosofía» (*Ant.* XVIII, 9; *Bell.* II, 118) junto con las otras tres (fariseos, saduceos y esenios) y su afirmación de que esta cuarta filosofía, cuya característica es el celo por la libertad, fue la responsable de la guerra contra Roma. Pero Josefo no identifica nunca la «cuarta filosofía» con los zelotas ni los menciona nunca como partido antes del comienzo de las hostilidades contra Roma. Por otra parte, la designación de Simón como «el zelota» puede significar simplemente su celo por la ley, al igual que cuando san Pablo (que no manifiesta ninguna inclinación revolucionaria contra Roma) se designa a sí mismo como «zelota» en Gál 1,14. A lo sumo puede establecerse una relación de la familia de Judas el Galileo con el grupo de los sicarios, pero no con el grupo de los zelotas. Por eso hoy día predomina la comprensión de los zelotas como un grupo formado en el año 66 d. C. y que desaparece con la destrucción de Jerusalén. Entre las características ideológicas de los zelotas, tal vez la más acentuada es su ferviente espera escatológica.

Otros grupos. Como hemos indicado, otro de los grupos importantes del judaísmo del siglo I d. C. es el de los *sicarios.* Aunque antes se les confundía frecuentemente con los zelotas, hoy día se reconocen sus características propias y su posible vinculación con la «cuarta filosofía», es decir con las ideas de Judas el Galileo y del movimiento de resistencia que organizó con motivo del censo romano. Su nombre proviene del empleo de la *sica,* daga que llevaban escondida bajo el manto y con la que atacaban a sus enemigos durante las concentraciones populares. Sus orígenes parecen situarse en Galilea, y de hecho la familia de Judas el Galileo les proporcionó una serie de jefes casi mesiánicos hasta su destrucción final en Masada. Forman un partido socialmente revolucionario y cuyo ideal político es la teocracia absoluta, que pretenden introducir por la fuerza, atacando para ello tanto a los ocupantes romanos como a los colaboradores judíos. Después del asesinato de Menajem desaparecen de Jerusalén y se refugian en Masada, donde resistirán hasta la muerte los ataques romanos.

Sobre los *herodianos* véase lo dicho en las *Cuestiones abiertas* del cap. VIII.

b) Creencias.

La religión judía de nuestro período continúa y prolonga los aspectos esenciales de la religión del AT. El elemento central es la profesión de fe en el Dios único expresada en el *Šemá:* «Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios, Yahvé es uno» (Dt 6,4, citado en Mc 12,29). Y junto a esta afirmación del monoteísmo, la aceptación y la práctica de los preceptos de la ley mosaica. Pero en el período que aquí nos interesa observamos también un desarrollo importante de varios aspectos que comienzan a apuntar en la época postexílica. Señalamos los más notables.

Mesianismo. La antigua idea mesiánica implicaba fundamentalmente la espera de un futuro mejor para la nación, introducido por un descendiente de David. En el período que aquí nos interesa esta idea mesiánica aparece sensiblemente modificada en los distintos grupos, cada uno de los cuales la desarrolla de forma diferente, acentuando el elemento restaurador o el elemento utópico. Así, en los *Salmos de Salomón,* el mesías reinará sobre Israel, destruirá a sus enemigos y purificará Jerusalén, profanada por los gentiles; por el contrario, en los *Oráculos Sibilinos,* el rey mesías introducirá el reinado eterno de Dios sobre todos los hombres, y todos los pueblos reconocerán la ley de Dios. La esperanza mesiánica se ampliará también interiorizándose, pasando del pueblo al individuo. Si en las partes antiguas del *Libro de Henoc* lo que sobre todo interesa es el futuro del pueblo, la nueva Jerusalén, y el mesías aparece incluso después del juicio de Dios que la introduce, en el *Apocalipsis de Baruc* la venida del mesías, que inaugura una era paradisíaca, trae el premio o el castigo que cada uno ha merecido por sus obras: los justos resucitan para ser transformados en luz radiante, y los impíos para ser atormentados.

Otro elemento importante de la transformación de la esperanza mesiánica es el paso de la esperanza de este mundo al mundo futuro; si en muchos textos el reino del mesías se sitúa en este mundo y el mundo futuro no comienza más que con la terminación de este reinado *(4 Esd),* en algunos *(2 Bar)* el reino del mesías ocupa un lugar intermedio entre este mundo y el mundo futuro, y en otros aún (como en Qumrán y en el NT) la venida del mesías significa el comienzo del mundo futuro; la esperanza mesiánica se hace así cada vez más trascendente y se transfiere a un plano ultramundano.

Esta multiplicidad de creencias mesiánicas aparece también en lo que respecta a las figuras mesiánicas esperadas: Elías o su-

puesto, es esperado como precursor del mesías, según Mal 3,23-24 (cf. Lc 7,24-28), y es igualmente esperada la venida de «el profeta» (cf. Jn 1,19-24). Este profeta semejante a Moisés (Dt 18,18-19) llega a adquirir rasgos propiamente mesiánicos entre los samaritanos, que lo designan como el *taheb* y le atribuyen un carácter sacerdotal, mientras que otros textos samaritanos parecen esperar junto a él un mesías laico a imagen de Josué. Si esta duplicidad puede verse como reflejo del pensamiento de distintos grupos dentro de los samaritanos, en la comunidad de Qumrán está claramente atestiguada la espera de dos mesías distintos: un mesías davídico y un mesías sacerdotal. Junto a ellos la comunidad espera igualmente la venida del profeta, al que parece atribuir un carácter mesiánico paralelo al de los dos mesías, y a quien la *Regla de la Comunidad* menciona junto a ellos: «Hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón y de Israel».

Todas estas figuras mesiánicas son puramente humanas, pero en Qumrán se espera también junto a ellas la venida de un libertador escatológico de carácter angélico al que se atribuyen rasgos mesiánicos. En *11QMelch* se le designa como Melquisedec, y en *4Q246* como «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». En otros grupos o corrientes es al mesías mismo al que se dota de una personalidad supraterrestre y se le supone preexistente: «Este es el ungido que el Altísimo reserva para el fin», como dice *4 Esdras*. El *Libro de las Parábolas* incluido en el *Henoc etiópico* es aún más explícito en estas especulaciones: el nombre de mesías, al que se designa como «Hijo del hombre» siguiendo la tradición daniélica, fue pronunciado ya antes de la creación, y Henoc, en su viaje celeste, puede visitar ya a este Hijo del hombre cuya gloria es superior a la de los ángeles y que posee toda la sabiduría y la justicia.

Escatología. Las ideas escatológicas del judaísmo del período intertestamentario prolongan y desarrollan diversas líneas del pensamiento del AT, sobre todo de la escatología profética, que anuncia la futura restauración del pueblo, la destrucción de los enemigos y la vuelta a un estado paradisíaco. Esas ideas superan las perspectivas de los escritos sapienciales, centradas en la recompensa o castigo del individuo en esta vida. En general predomina lo que se ha dado en designar como escatología apocalíptica.

El final de los tiempos presentes es imaginado como consecuencia de una gran conflagración, precedida por un período de tribulaciones y de persecución de los justos, así como por una serie de signos anunciadores del fin: retorno de Elías, fenómenos cósmicos, etc., que en la tradición rabínica se designan como los dolores de

parto del mesías. En algunos escritos este período final se caracteriza por una batalla decisiva entre el pueblo de Dios y sus enemigos; en otros son las fuerzas angélicas y las demoníacas los principales protagonistas. En ciertos textos la venida del rey mesías marca el comienzo del final de los tiempos, y es el mesías el que destruye a los impíos, mientras que en otros es Dios únicamente el que interviene. En algunos casos pervive la antigua idea de una transformación a través del fuego, pero otras veces este elemento no es mencionado.

Tampoco son homogéneos los textos que describen el juicio divino. La idea veterotestamentaria del «día del Señor», en el que Dios castigará a las naciones o a los individuos impíos y recompensará a su pueblo o a los justos, se desarrolla sobre todo en la dirección de un juicio personal que se efectuará al final de los tiempos y servirá para dar a cada uno la retribución definitiva que sus obras han merecido. Esta acentuación del individualismo religioso, cada vez más disociado del destino del pueblo, coincide con *una apertura universalista: el juicio terminará por ser el juicio de* todos los hombres; más que un juicio que separa los judíos de los gentiles, lo que se afirma es un juicio que separará los buenos de los malos. Este juicio precederá y marcará el comienzo de la era mesiánica; y en ciertos textos como *4 Esdras* o *Las Parábolas de Henoc* es el mesías mismo el que juzga. En estos textos tal juicio se distingue del juicio final, que tendrá lugar al final de la era mesiánica, mientras que otros textos hablan de un juicio único, hecho por Dios mismo o con ayuda de intermediarios. En algunos casos este juicio supone la resurrección, reservada únicamente a los justos o extendida a todos los hombres. Al juicio seguirá la destrucción o el castigo de los espíritus malignos y el premio o el castigo definitivo de todos los hombres.

Igualmente variadas son las ideas sobre la situación en el mundo futuro. Una gran parte de los textos afirman la resurrección. Pero, mientras que en ciertos textos se trata de la sola resurrección de los justos, en otros son todos los hombres los que resucitan para ser juzgados, bien al comienzo, bien al final de la era mesiánica. Otras veces, sin embargo, lo que parece reflejarse es la idea de la inmortalidad del alma. Si en los antiguos textos tanto justos como pecadores se hallan separados y confinados en distintos lugares, apuntándose algunas veces hacia una diferencia en el estado respectivo y situando a los justos en una especie de paraíso indeterminado en espera de la resurrección.

Angeles y demonios. La angelología y la demonología de la

época que aquí nos interesa se hallaban enormemente desarrolladas con relación al AT, un desarrollo en el que parecen haber influido tanto la mayor conciencia de la trascendencia divina como los influjos extranjeros. Se caracterizan, entre otros elementos, por una multiplicación de las funciones que se atribuyen a los ángeles y a los demonios, por una implicación cada vez más grande de los seres celestes en los asuntos humanos, por una personificación progresiva que va del anonimato a la designación con un nombre propio, por una jerarquización de las funciones que ángeles y demonios desempeñan y por una contraposición del mundo angélico y del demoníaco como dos mundos en lucha el uno contra el otro. Pero, como es de suponer, la actitud de los distintos grupos variaba enormemente también en este punto. Así, Hch 8,23 afirma que los saduceos no creían en los ángeles ni en los espíritus, mientras que Josefo señala como una de las características de los esenios su cuidado en preservar los nombres de los ángeles.

Por supuesto, los ángeles siguen siendo los que acompañan a Dios en su residencia celeste y en sus teofanías terrestres, pero además los nombres con los que se les designa nos indican la multitud de funciones que se les atribuyen. En los escritos apocalípticos encontramos con frecuencia la figura del «ángel intérprete», el encargado de explicar la revelación al vidente. Otros textos nos muestran a los ángeles como encargados de gobernar los distintos fenómenos naturales, de celebrar la liturgia celeste, de redactar las tablas celestes y los distintos libros en los que anotan las acciones de los hombres, etc.

Junto a esta multiplicación de sus funciones encontramos una intervención cada vez mayor de los ángeles en los asuntos de los hombres. Ante todo, en la historia de Israel, y no sólo en el momento de la promulgación de la Ley (Hch 7,38; Gál 3,18), sino en todos los momentos decisivos, tanto para defender al pueblo de sus enemigos, como para castigarlos. Los ángeles intervienen sobre todo al final de la historia. Pero su intervención no se reduce a Israel, sino que incluso el destino de cada pueblo pagano está gobernado por el ángel correspondiente. La literatura rabínica desarrollará ampliamente la figura del ángel guardián de cada persona, figura que no tiene aún un gran relieve en la literatura apócrifa. Los ángeles revelan secretos a los hombres, les explican los sueños, les instruyen en lo que deben hacer y acompañan a los visionarios en los viajes celestes. Esta intervención angélica en la vida de los hombres aparece igualmente en relación con el destino de cada hombre: los ángeles anotan cada una de sus acciones, las

pesan en la balanza, se disputan con el demonio el alma de los justos al final de su vida y la llevan al cielo. Esta intervención angélica es continua en el NT, no sólo en relación con Jesús, sino también con todos los fieles.

Como consecuencia de la diversificación de funciones y de la progresiva personalización de los ángeles, aparece una acentuada jerarquización de las cohortes angélicas, la cual refleja tanto la jerarquía militar como la sacerdotal, atribuyéndose un estatuto particularmente elevado a determinados ángeles como Miguel o Metatrón.

El desarrollo de la demonología es estrictamente paralelo al de la angelología. Las explicaciones del origen de los demonios que los textos nos proporcionan oscilan entre una rebelión en el cielo de ciertos ángeles, la revelación de secretos a los hombres y el pecado sexual de algunos ángeles con las hijas de los hombres. En la literatura intertestamentaria asistimos a una progresiva diferenciación de estos seres de origen celeste y a una acentuación de sus características negativas que termina en una presentación que se aproxima a las concepciones dualistas de origen persa. Se les presenta como enemigos de Dios, pero sobre todo como adversarios de los hombres, a los que tientan, atacan e intentan destruir. Su influjo sobre los hombres es profundo; se les considera causantes de enfermedades y desgracias, e incluso de provocar desastres naturales. Su acción maléfica está en parte neutralizada por la acción benéfica de los ángeles, y la lucha entre los dos ejércitos celestes sólo se concluirá al final de los tiempos, cuando los demonios sean destruidos o castigados a perpetuidad. Uno de los medios de librarse de su influjo lo constituyen los exorcismos, de los que el NT contiene abundantes ejemplos. Otros textos recurren a fórmulas de encantamiento para obtener el mismo efecto o para prevenir la acción maléfica de los demonios. A juzgar por los textos mágicos de épocas posteriores, la influencia de los demonios en la vida religiosa de la época, por lo menos a nivel popular, debía de ser aún mayor de lo que los textos conservados nos permiten precisar.

c) Prácticas religiosas.

El centro de toda práctica religiosa en esta época lo constituía *el templo* con sus sacrificios, sus fiestas y las peregrinaciones anuales. La mayor parte del ritual del templo se celebraba en el patio de los sacerdotes, donde se hallaba el altar de los sacrificios, el degolladero y el mar de bronce. En el interior del templo, en el santo, se

encontraba el altar de los perfumes, la mesa de los panes de proposición y el candelabro de los siete brazos. Separado del santo por una cortina, se hallaba el santo de los santos, el recinto más sagrado. Estaba vacío, y sólo el sumo sacerdote tenía acceso a él, lo que ocurría una vez al año, en la fiesta de la Expiación. Veinticuatro turnos sacerdotales aseguraban sucesivamente el servicio del templo. Además, el país estaba dividido en veinticuatro circunscripciones, que enviaban al templo levitas e israelitas para asistir a los sacerdotes de turno en ciertos aspectos del culto. Los sacerdotes realizaban los sacrificios, quemaban el incienso, encendían el candelabro y bendecían al pueblo, mientras que los levitas se ocupaban del canto y de la guardia del recinto del templo. El pueblo acudía al templo no solamente durante las fiestas de peregrinación, sino frecuentemente para cumplir distintos preceptos como la ofrenda de las primicias, para participar en la liturgia y ofrecer sacrificios obligatorios o voluntarios y para purificarse de impurezas graves con el agua de la ternera roja.

El *culto diario* consistía fundamentalmente en los dos sacrificios perpetuos, matutino y vespertino, de un cordero añojo y sin defecto. A la salida del sol comenzaba el culto con la apertura de las puertas del santuario, la retirada de las cenizas del altar de los perfumes y la reactivación del candelabro. Seguía el degüello del cordero del sacrificio y la disposición y salazón de sus partes sobre el altar, así como la preparación de los panes de harina y el aceite de la ofrenda diaria y de la ofrenda del sumo sacerdote. A continuación los sacerdotes recitaban los mandamientos y el «Escucha Israel», mientras que el designado por la suerte ofrecía el incienso dentro del santuario, acto seguido de la bendición sacerdotal al pueblo (Lc 1,8-10). Después se completaba el sacrificio con la quema de los miembros de la víctima y la de las ofrendas y con las libaciones de vino sobre el altar, y el todo se terminaba con los cánticos de los levitas. El sacrificio vespertino transcurría de manera parecida, si bien se celebraban a lo largo del día, excepto durante el sábado (cuando sólo eran permitidos los sacrificios comunales), otros muchos sacrificios privados de distinto tipo.

Las *fiestas más importantes* del año eran la Pascua, Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos. La Pascua se celebraba en primavera para recordar la liberación de Egipto. Su elemento más característico era el sacrificio del cordero pascual, llevado a cabo tanto por los habitantes de Jerusalén como por los peregrinos. El cordero era sacrificado el 14 de Nisán, la víspera de la Pascua. Ocho días después, según la interpretación saducea, o el segundo día de la

Pascua, según los fariseos, se recogían y se ofrecían las primeras gavillas (la fiesta del *Omer)*, lo que permitía consumir ya las nuevas cosechas.

Cincuenta días después de la Pascua se celebraba la fiesta de Pentecostés o de las Semanas. En su origen era una fiesta de acción de gracias por la cosecha, una fiesta de primicias, y su rito característico era la ofrenda de dos panes de trigo, pero en nuestra época se le había asociado la celebración del don de la Ley y de la alianza sinaítica. La fiesta duraba un solo día, pero durante los seis días siguientes estaba permitido ofrecer los sacrificios obligatorios y llevar las primicias de los frutos al templo.

La fiesta más gozosa era la de los Tabernáculos o de las Chozas, puesto que la gente habitaba durante ella en cabañas hechas con ramas de árboles. Es designada por la tradición judía como «la fiesta» por excelencia. Duraba siete días, los sacrificios en el templo eran más numerosos, se cantaba el *Hallel* (Sal 113-118) con acompañamiento de flautas y se batían palmas en señal de regocijo en torno al altar. Tal vez el elemento más característico de la fiesta en esta época era la ceremonia de la libación del agua sobre el altar, ceremonia que no está especificada en la Biblia y a la que se oponían los saduceos. Comenzaba al final del primer día de la fiesta. Los patios del templo eran iluminados y el pueblo danzaba durante toda la noche hasta llegar el alba, cuando se descendía a la piscina de Siloé para recoger el agua de la libación que sería ofrecida sobre el altar. Cada siete años, al final de la fiesta, se leía públicamente la Torá (Dt 31,10-11).

También era importante la fiesta de la Expiación, llamada fiesta del ayuno en Hch 27,9, *Yom Kippur* o simplemente «el día» en la Misná. Estaba dedicada a la expiación de los pecados. En ese día el sumo sacerdote era el único oficiante en el templo, tanto de los sacrificios perpetuos como de las ofrendas y sacrificios especiales de la fiesta. Otros sacerdotes realizaban los ritos que debían efectuarse fuera de la ciudad, el más importante de los cuales era el envío al desierto del chivo expiatorio cargado con los pecados del pueblo. El elemento más característico era la entrada del sumo sacerdote en el santo de los santos para ofrecer el incienso y rociarlo con sangre, rito que efectuaba, lo mismo que el sacrificio del ternero y del macho cabrío, revestido con vestiduras blancas.

Estas eran sin duda las fiestas más importantes, pero en nuestro período las fiestas de la Hanukká y de Purim habían alcanzado un desarrollo notable. La fiesta de la Hanukká (o de la dedicación, cf. Jn 10,22) había sido instituida para celebrar la purificación del

templo hecha por Judas Macabeo después de la profanación de Antíoco Epífanes (1 Mac 4,59; 2 Mac 1,18). Se celebraba durante ocho días, a partir del 25 del mes de Casleu, con sacrificios y procesiones y su rito más característico era la iluminación del templo, de las sinagogas y de las casas particulares, hasta el punto de que Flavio Josefo la designa como «la fiesta de las luces». La fiesta de los Purim (de las suertes) se celebraba a mediados del mes de Adar para conmemorar la liberación de los judíos persas que narra el libro de Ester (Est 9,27). Según la tradición rabínica los elementos característicos serían la lectura sinagogal del libro de Ester, las obras caritativas y los banquetes, precedidos de un día de ayuno; en la práctica la celebración de la fiesta adquirió bastante pronto las características de un carnaval, que conserva hasta nuestros días.

Mención aparte merece la celebración del sábado, cuya observancia en nuestra época había adquirido unos contornos muy precisos. El ritmo de los sacrificios del templo era distinto en este día: no se ofrecían sacrificios individuales, sino únicamente los de la colectividad, con un sacrificio adicional de dos corderos. El sábado se colocaban los doce panes de la proposición dentro del santuario y se distribuían entre los sacerdotes, siendo consumidos los doce panes de la semana precedente. Se había acentuado, sobre todo, el aspecto del reposo. En el NT se atribuye a los oponentes de Jesús la prohibición de transportar una cama (Jn 5,10), curar a un enfermo (Lc 13,14) o coger espigas durante el sábado (Mt 12,2). En el *Libro de los Jubileos* se prohíbe el uso del matrimonio, encender fuego y preparar los alimentos. El *Documento de Damasco* de Qumrán es aún mucho más riguroso y prohíbe sacar a un animal caído en un pozo o ayudarle a parir, llevar vestidos sucios u ocuparse de negocios, sacar o meter algo en una casa o tienda, reprender a un esclavo, caminar mil codos fuera de la ciudad e incluso pasar el sábado cerca de los gentiles. Y, hablando de los esenios, Flavio Josefo subraya que no mueven ningún utensilio y que ni siquiera van al retrete durante este día. En el judaísmo rabínico estas prescripciones se desarrollarán y se codificarán sistemáticamente, y en el tratado *Shabbat* de la Misná se enumeran ya 39 «trabajos» prohibidos durante el sábado. Pero, junto a este elemento de reposo, la celebración del sábado acentuaba el aspecto de «día consagrado a Yahvé», día dedicado a la oración, a la lectura religiosa y al servicio sinagogal.

Las tres peregrinaciones anuales al templo de Jerusalén en las fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23,27 y Dt 16,16)

eran otro de los elementos fundamentales de la práctica religiosa de la época y servían para estrechar lazos entre los habitantes de Jerusalén y el resto de la comunidad judía, tanto palestina como de la diáspora. Los peregrinos estaban obligados a ofrecer determinados sacrificios y ofrendas, y la tradición posterior precisa la obligación de la limosna. Otro elemento muy desarrollado en esta época era el estudio de la Torá en el templo durante las peregrinaciones (Lc 2,46; Jn 7,14). Es imposible precisar hasta qué punto este precepto era considerado como una obligación a la que debían someterse todos los varones. Si Lc 2,41 nos indica que los padres de Jesús tenían la costumbre de acudir a Jerusalén una vez al año para la fiesta de Pascua y Juan menciona la presencia de Jesús en la ciudad varias veces, los sinópticos parecen suponer una sola peregrinación de Jesús, la que precedió a su muerte.

Como nos muestran los textos del NT, estos elementos de creencias y de prácticas religiosas del judaísmo palestino eran en gran parte comunes a todos los grupos judíos y también al grupo de los primeros cristianos. Nada tiene, pues, de extraño que en este contexto pluralista el cristianismo naciente fuera considerado al comienzo como una «secta» judía más. De hecho, los primeros cristianos no sólo practicaban rigurosamente la ley mosaica (Mt 5,17-20) y observaban las prescripciones de pureza ritual (Lc 2,22) y del sábado (Lc 4,16), sino que seguían fieles al culto en el templo (Hch 2,46), lo que les hacía más «judíos», por ejemplo, que el grupo esenio de Qumrán. El reconocimiento de Jesús como el Mesías no era de por sí suficiente para excluir del judaísmo al grupo de sus partidarios, como no fue tampoco suficiente para excluir a los partidarios de toda una serie de mesías de los siglos I y II.

Es instructiva a este respecto la proclamación de Bar Kokba como Mesías por R. Aquiba, lo que no impide que Aquiba sea considerado hasta hoy como uno de los maestros más representativos del judaísmo tannaítico. Para los adversarios judíos del cristianismo naciente, éste es una *haíresis* judía más, y Hch 24,5 emplea ese término para designarlo, el mismo que Flavio Josefo utiliza para los grupos fariseos, saduceos y esenios. Por su parte, Gamaliel, en el discurso ante el sanedrín que recoge Hch 5,24-39, no duda en recomendar que se mantenga con relación a los cristianos la misma actitud de espera que se tuvo con los secuaces de Teudas y de Judas el Galileo. Tal actitud constrasta fuertemente con la que adoptará poco más tarde R. Gamaliel II al imponer la maldición contra los *noṣrim* y los *minim* (los cristianos y los herejes o judeocristianos) en la duodécima bendición de la *Amidá*, actitud que

implica la separación entre cristianismo y judaísmo. Pero es que para entonces, a finales del siglo I, el judaísmo palestino estaba ya profundamente transformado.

2. *El judaísmo palestino después de la destrucción del templo*

Si el judaísmo anterior al 70 se caracterizaba por estar centrado en torno al templo, el judaísmo posterior a la destrucción del templo (judaísmo rabínico) se distingue por estar centrado en torno a la Ley, a la Torá. Las diferencias entre ambos tipos de judaísmo son evidentes, debido principalmente a las profundas transformaciones de finales del siglo I d. C. Pero este hecho no puede hacernos olvidar que la mayoría de los elementos característicos del judaísmo rabínico se hallan ya presentes en la fase anterior y que, en este sentido, puede hablarse tanto de continuidad como de ruptura: la adaptación de la Torá a la vida diaria mediante la Ley oral, la función de los rabinos y la sinagoga con su liturgia tienen sus raíces en elementos del judaísmo anterior al rabinismo y prolongan tendencias ya existentes antes de la destrucción del templo (cf. *supra* c. XI, II).

a) La Ley oral.

El concepto de la Ley oral constituye el concepto clave del judaísmo rabínico. Dios había dado a Moisés la Torá escrita, el Pentateuco. Los otros libros de la Biblia, los Profetas y los Escritos, eran también inspirados, pero no añadían nada esencial a la revelación mosaica. Junto con ella, Dios había revelado a Moisés la Torá oral, que consistía en explicaciones y ampliaciones de la Torá escrita, necesarias para interpretarla y adaptarla a las circunstancias cambiantes de cada época. Se pensaba que el núcleo de la Torá oral había sido revelado por Dios directamente a Moisés y que gozaba, por tanto, de la misma autoridad que la Torá escrita, si bien la mayor parte de la Torá oral consistía en decisiones atribuidas a personajes de distintas épocas.

A diferencia de la Ley escrita, que es por su misma naturaleza inmutable (Dt 4,2), la Ley oral constituye un organismo que crece y se modifica en la medida en que cambia la interpretación de la Ley escrita y se transforman las circunstancias de la realidad a la que la Ley escrita debe aplicarse.

b) Los rabinos.

La función del rabino implicaba un triple elemento: el establecimiento de las normas legales y su derivación de la Escritura, la enseñanza y la administración de la justicia. Estos tres aspectos de su función se derivaban de su conocimiento de la Torá escrita y de la Ley oral, de la que eran tanto intérpretes como depositarios. En estas funciones eran los continuadores de los antiguos «escribas», «maestros» o «doctores de la Ley», los *soferim*. En la literatura rabínica se les designa en general como «sabios»; pero, a mediados del siglo I, la fórmula de saludo habitual con que la gente se dirigía a ellos era «mi señor», *rabbí*. El título específico de rabino comienza a aplicarse a determinados sabios posteriores al 70 y terminará por designar a los estudiosos que habían recibido la ordenación necesaria para poder enseñar la Ley.

Esta triple función de los rabinos nos indica su posición central en las tres instituciones características de la época, la sinagoga, el *bet din* y el *bet midrás*, donde explican la Escritura, administran justicia y forman a sus discípulos.

c) La sinagoga.

El origen concreto de *la sinagoga* nos es desconocido, tanto como reunión periódica para leer y comentar la Escritura cuanto como edificio dedicado fundamentalmente a este fin. La costumbre de reunirse los sábados para leer y comentar la Torá es ciertamente antigua y parece haber precedido con mucho a la construcción de edificios especiales al efecto. Estos edificios están atestiguados por primera vez en la diáspora durante el s. III a. C., mientras que en Palestina se han encontrado restos de varias sinagogas del s. I d. C. En el NT se mencionan sinagogas en Palestina (Nazaret, Cafarnaúm) y en toda el Asia Menor. Como institución coexiste, pues, con el templo incluso en Jerusalén, pero adquiere su desarrollo máximo después de la destrucción del templo, transformada ya en el foco alrededor del cual se organiza la vida religiosa de las comunidades judías. Entonces se intensifica el elemento de celebración litúrgica junto a la finalidad primordial y celosamente mantenida de estudio y comentario de la Torá.

Las sinagogas eran administradas por un consejo de ancianos, coincidente en las poblaciones pequeñas con el consejo de ancianos que administraba los asuntos públicos, y estaban presididas por el *archysinagogus*, que era quien supervisaba las reuniones, señalaba

quiénes debían dirigir las oraciones, efectuar las lecturas bíblicas en hebreo (Pentateuco y Profetas), traducirlas al arameo, recitar la bendición sacerdotal y predicar.

d) El *bet din.*

El *bet din* o tribunal rabínico es una de las instituciones más características del período posterior a la destrucción del templo. Fundamentalmente era una asamblea de sabios, expertos en cuestiones legales, que definían los principios halákicos que debían gobernar la vida del pueblo. La institución comenzó a funcionar en Yabné y lo que en un principio aparece más bien como discusiones teóricas sobre elementos puramente religiosos terminará por constituir un verdadero sistema legal y transformarse en un auténtico tribunal que acabará ejerciendo una auténtica jurisdicción entre el pueblo, siendo, al menos en parte, reconocido incluso por el gobierno romano. En este sentido es presentado en las fuentes como heredero de las funciones del antiguo sanedrín.

e) El *bet midrás.*

Otra institución importante en la que los rabinos desempeñan su función de investigación y enseñanza de la Ley oral es el *bet midrás,* la escuela rabínica. En estas «escuelas» los alumnos compartían en todo la vida del maestro, atendían a su servicio, le acompañaban en sus desplazamientos, le asistían en el desempeño de sus funciones judiciales y en sus obras caritativas y piadosas, aprendían de su enseñanza y de su ejemplo los elementos más complejos de halaká y de aggadá. A la muerte del maestro, los discípulos se añadían al grupo de otro rabino o continuaban junto al discípulo más notable, que proseguía la enseñanza en la línea del maestro desaparecido.

3. El judaísmo de la diáspora

El mundo judío del NT no se reduce al judaísmo palestino. Igualmente importante es el judaísmo de la diáspora. Como consecuencia de las antiguas deportaciones masivas de la época del destierro o de las más recientes, como el traslado a Roma hecho por Pompeyo de numerosos prisioneros de guerra y, sobre todo, como resultado de emigraciones voluntarias, en esta época tanto el mundo oriental como el mundo greco-romano se hallaba cubierto

por una espesa red de comunidades judías que formaban «la diáspora», la dispersión. Aunque es imposible precisar el número total de judíos que la formaban, tanto los testimonios literarios de la época como los descubrimientos arqueológicos permiten afirmar que superaba con mucho al de los residentes en Palestina.

a) Organización y situación jurídica.

La diáspora judía, al menos en el mundo greco-romano, se nos presenta organizada en comunidades de suficiente entidad como para poder mantener cierta autonomía, igual que la diáspora fenicia o egipcia de la época. En general, su posición jurídica era semejante a la de las otras asociaciones de inmigrantes. Los miembros de la comunidad judía eran considerados como metecos, extranjeros dentro de la ciudad, pero disfrutando de ciertos privilegios y de una jurisdicción propia. Esta parece haber sido la posición jurídica de la mayoría de las comunidades de la diáspora, a pesar de que las dos comunidades que mejor conocemos, la de Alejandría y la de Roma, tenían un estatuto jurídico diferente.

La comunidad de Alejandría, y aparentemente también la de Cirene, constituía una entidad política autónoma, un *políteuma*, dirigido por un etnarca, con su gerusía y sus arcontes, formando una ciudad dentro de la ciudad, con sus funciones administrativas, financieras y judiciales propias. En el extremo opuesto se hallaba la comunidad judía de Roma. A pesar de ser tan numerosa como la de Alejandría, sus miembros, ciudadanos romanos o extranjeros, no disfrutaban de más derechos que los reconocidos a las asociaciones religiosas privadas.

Lo mismo que el estatuto jurídico, también la estructura interna de las comunidades, que dependía en gran parte de ese estatuto, podía ser distinta en las diversas comunidades y cambiar con el paso del tiempo. Los funcionarios de la comunidad judía romana, que conocemos por sus epitafios, eran los mismos que encontramos en las demás sinagogas: los arcontes, el archisinagogo, el *hazzan,* el *grammateus,* etc. En Alejandría, por el contrario, aparece mencionada una verdadera *gerusía* junto al etnarca, como corresponde a su relativa autonomía política.

b) Libertad religiosa y privilegios.

El desarrollo de esta floreciente diáspora judía fue posible gracias a la libertad religiosa de la que sus miembros disfrutaron.

Tanto el imperio tolomaico como el seléucida y, sobre todo, el imperio romano, dieron prueba de una gran tolerancia religiosa; los privilegios concedidos a las distintas comunidades les aseguraban el libre ejercicio de su religión, y la legislación romana, sobre todo con Augusto, protegió explícitamente esta libertad religiosa contra los intentos de las ciudades griegas de disminuirla o suprimirla. El reconocimiento del derecho a practicar la religión judía llevaba consigo el derecho a administrar las finanzas de la comunidad, un derecho necesario para garantizar el envío al templo de Jerusalén de los diezmos exigidos por la Ley y del impuesto de dos dracmas para el culto del templo. Igualmente importante era el derecho a administrar justicia de acuerdo con las prescripciones de la ley mosaica, como lo prueba el NT (Hch 9,2; 18,12-16; 22,19; 26,11). Consecuencia de esta libertad para ejercer la propia religión era la exención de servir en el ejército, incluso de los judíos que poseían la ciudadanía romana, por su incompatibilidad con la observancia sabática, así como otra serie de privilegios también relacionados con el sábado.

c) Helenización, apologética y proselitismo.

El contacto continuo con el mundo pagano y, en concreto, con los ideales helenísticos marcó profundamente la vida religiosa del judaísmo de la diáspora, sobre todo en aquellos casos en que la situación económica de los judíos les permitió, como en Alejandría, el acceso a una educación griega. Buena parte de los escritos del judaísmo de la diáspora se caracterizan por una marcada tendencia apologética. En ellos se intenta probar que los judíos no son inferiores, a los otros pueblos, ni han llegado más tarde a la civilización, sino que han hecho contribuciones notables a la misma; que no son en modo alguno «ateos», sino que su negativa a participar en los cultos paganos nace de la superioridad de su monoteísmo; que si no participan en el culto al emperador, esto no se debe a falta de lealtad para con el Estado (como lo prueba el sacrificio diario que se ofrece en el templo por el emperador), sino a una exigencia puramente religiosa; y que los preceptos concretos de la ley que más se prestaban al ridículo, como la circuncisión, las normas de pureza o las prescripciones alimentarias, tienen una justificación de orden superior que hace de la ley mosaica el más puro y elevado ideal humano.

En estrecha relación con este carácter apologético se halla la tendencia proselitista y misionera de varias de las obras del judaís-

mo de la diáspora como el *Testamento de Job* o la novela de *José y Asenet*. De hecho, las fuentes judías y paganas atestiguan que un gran número de paganos se sintió atraído por el judaísmo, que muchos de ellos se convirtieron aceptando la circuncisión y la totalidad de los preceptos de la Ley (los prosélitos) y que otros muchos simpatizantes, «temerosos de Dios» (los *theosebeis*, como los designan las inscripciones, o los «judaizantes», como los llama Josefo), sin convertirse completamente al judaísmo, aceptaban al Dios único, observaban el sábado, practicaban algunos de los preceptos y atendían los servicios sinagogales. Junto a la propaganda activa por medio de los escritos, la irradiación concreta a través de las sinagogas debió de ser uno de los factores del éxito proselitista del judaísmo de la diáspora.

d) Relaciones con el judaísmo palestino.

A pesar de la importancia de las características propias del judaísmo de la diáspora, conviene no olvidar que su diferencia con relación al judaísmo palestino es más cuestión de matices que de esencia y que los elementos comunes a ambos son mucho más importantes que las diferencias. Por una parte, el judaísmo de la diáspora se hallaba en continuo contacto con Palestina, un contacto intensificado por la presencia en Jerusalén de sinagogas dedicadas especialmente al servicio de los judíos procedentes de la diáspora durante la peregrinaciones, o de aquellos que se habían instalado definitivamente en el país. El envío de los diezmos y del impuesto de las dos dracmas para el templo con mensajeros propios, así como las peregrinaciones a Jerusalén con motivo de las fiestas, eran dos de los canales principales a través de los cuales se mantenían los lazos de unión con la ciudad santa, permitiéndole ejercer su influjo sobre el judaísmo de la diáspora. En este judaísmo de la diáspora, helenizado y misionero, con sus prosélitos y sus *theosebeis*, el cristianismo naciente encontrará el terreno más propicio para su expansión.

4. *Los samaritanos*

Uno de los factores constitutivos del judaísmo palestino que forma el entorno del NT son los samaritanos. La interpretación jerosolimitana de los orígenes samaritanos es la que se refleja en 2 Re 17,24-41: los asirios habrían implantado una población extranjera en el norte del país que se habría mezclado con la población

israelita, dando origen a los samaritanos. En su propia interpretación de la historia, los samaritanos se consideran, por el contrario, como los únicos israelitas fieles a la religión mosaica tal y como aparece en la Torá y como fue establecida en Siquem por Josué. El cisma habría comenzado con el establecimiento por Elí del santuario en Silo, habría sido perpetuado con la construcción por Salomón del templo de Jerusalén y se habría consumado con la falsificación de la Escritura obrada por Esdras. La investigación actual se inclina a buscar los orígenes samaritanos en el siglo II a. C. (cf. c. VIII, V) y considera como el factor más importante la incorporación al Pentateuco del precepto sobre el culto en el monte Garizim. La aceptación de este precepto por los samaritanos y su rechazo por Jerusalén hace imposible considerar a los judíos y samaritanos como dos ramas compatibles de una misma tradición. Los samaritanos se consideran los únicos portadores de la verdadera tradición religiosa israelita de una manera que no difiere esencialmente de la de otros grupos sectarios, como la comunidad de Qumrán.

La espera samaritana de la venida de un profeta como Moisés, el *taheb* («el que vuelve»), de carácter mesiánico (cf. Jn 4,25), ejercerá un fuerte influjo en el cristianismo naciente, y dentro del NT podemos encontrar ecos no sólo de la oposición judíos-samaritanos, sino también de la existencia de distintos grupos dentro del samaritanismo.

II. EL ENTORNO PAGANO

Si las raíces del cristianismo se hunden profundamente en tierra judía, su desarrollo, desde muy pronto, se realiza en un entorno pagano, y su mensaje es expresado con un lenguaje y unos símbolos en los que los elementos provenientes de las religiones paganas alternan y se mezclan al lenguaje y a los símbolos judíos. El mundo pagano era profundamente religioso, pero esta religiosidad se presentaba bajo las formas más diversas.

La religión greco-romana de este tiempo ha sido caracterizada justamente como sincretista y popular. El pueblo seguía apegado a las divinidades locales y expresaba así su lealtad cívica. Pero, al mismo tiempo, el horizonte religioso se había ensanchado para dar cabida a elementos de las más diversas procedencias, mientras que las prácticas religiosas tradicionales se habían enriquecido con elementos exóticos. Por supuesto, los antiguos templos seguían en pie y los antiguos ritos eran practicados por muchedumbres, pero

los nombres de los dioses se habían multiplicado y mezclado en toda suerte de combinaciones. Habían aparecido nuevos dioses, otros se habían extendido más allá de las fronteras tradicionales; nuevas formas de culto se habían propagado por todo el imperio. Además, las asociaciones religiosas habían surgido por doquier, y el culto al emperador se había extendido a todo el orbe civilizado.

1. Raíces de la religiosidad helenística tardía

Esta relación conserva claros restos de sus diversos orígenes. Muchos de sus elementos más característicos comienzan ya a aflorar en el período clásico de la religión griega y se desarrollarán ampliamente durante el primer helenismo. Uno de los elementos más característicos de la religión de este tiempo, su transformación en religión de salvación individual, se remonta claramente a la introducción en Atenas, en el año 420 a. C. del culto a Esculapio, el dios curandero y protector del individuo. El hombre helenista, individualista y cosmopolita, busca el bien individual por encima del bien ciudadano. Esculapio, con sus curaciones milagrosas, responde a esta necesidad más que a la función de dios protector de una ciudad y será percibido como el dios protector del individuo. Raíces igualmente antiguas en la religión griega tiene la diosa por excelencia de la religión helenística: la diosa Fortuna (Tykhe), que según su capricho hace o destruye la suerte de los reinos, la diosa imprevisible que todo lo transforma. Igualmente, del tesoro de la antigua religión griega proviene la importancia que en la religión helenística tienen los oráculos.

Otro de estos elementos claves tiene también sus raíces en ella: las religiones mistéricas del helenismo tardío son incomprensibles sin una referencia a los antiguos misterios de Deméter, de Dionisos, o a los misterios órficos. Incluso la creación más peculiar de esta religiosidad, el culto imperial, tiene una parte de sus raíces más profundas en el culto al héroe de la religión griega clásica y en el precedente culto de los muertos.

Otros elementos de esta religiosidad nos revelan la aportación romana, sobre todo la antigua creencia en los *genii*, que, una vez fusionada con la creencia helenística en el *daimôn* personal, entendido como elemento divino presente en el hombre, tendrá una influencia decisiva en el desarrollo del culto imperial, que marcará toda la época.

Pero los aspectos más novedosos de la religiosidad del helenismo tardío provienen sin duda de las aportaciones de las religiones

orientales. Ya de antiguo algunas de las divinidades de estos pueblos «bárbaros» se habían introducido en el panteón griego, como es el caso de la diosa Cibeles, la gran madre del monte Ida en Frigia, y de su compañero Atis. A consecuencia de los contactos establecidos por las conquistas de Alejandro y por la constitución de asociaciones religiosas en todo el mundo helenístico, el avance de los dioses orientales se hace irresistible. De todo esto daremos a continuación una breve noticia.

2. *Piedad popular*

La religión del helenismo tardío se caracteriza por su fascinación ante las fuerzas obscuras que rigen el destino del universo, ante las fuerzas de la naturaleza y las del mundo subterráneo que se imponen implacablemente al hombre, ante las fuerzas de destrucción y de muerte. Como consecuencia de ello tienen una gran influencia en la piedad popular las creencias y las prácticas que permiten controlar el influjo de estas fuerzas ocultas en la vida del hombre.

a) Dioses salvadores y taumaturgos.

La fe en toda suerte de curaciones milagrosas es una de las constantes en que se expresan las creencias populares y que en este período adquiere un gran desarrollo. El lugar más famoso por sus curaciones era el templo de Epidauro, dedicado a Esculapio. El medio con el cual se obraban estas curaciones era la *incubatio:* los enfermos dormían en el interior del templo del dios que les comunicaba las indicaciones necesarias para la curación durante el sueño. Como medios auxiliares son mencionados frecuentemente el agua milagrosa de la fuente (en todos los templos de Esculapio había una instalación de agua) y las serpientes sagradas. Junto a Esculapio, los más famosos dioses curanderos de la época son sin duda Isis y, sobre todo, Serapis. Tienen también gran importancia las estatuas e imágenes a las que se atribuyen fuerzas milagrosas. Pero es aún más importante la persona a la que se atribuyen capacidades taumatúrgicas y a la que se designará como *theios anêr.*

b) Magia.

Tan importante como los taumaturgos u otros *theioi andres* resulta la figura del mago, en la cual el carácter sincretista de la

religión de la época se revela con toda su crudeza. Aunque ya en la Grecia clásica es conocida la magia, su florecimiento en los siglos I y II d. C. proviene de la introducción en el mundo helenístico de la magia asiro-babilónica y de su modificación con influjos judíos y, sobre todo, egipcios. La magia de la época helenística (como toda magia) se fundamenta en una visión del mundo dominada por fuerzas demoníacas y en la creencia de que el mago, mediante las acciones y las fórmulas adecuadas, puede controlar estas fuerzas, anular los efectos negativos de las fuerzas «antipáticas» y potenciar los efectos favorables de las fuerzas «simpáticas». Para obtener estos efectos, el mago debe conocer las propiedades de los distintos animales (asnos negros, serpientes, escorpiones, etc.), de las más diversas plantas, de los metales como el cobre y el estaño, y de las piedras. Se nos ha conservado una amplia literatura que describe estas propiedades. Junto a los medios tradicionales –filtros, bebidas, polvos, humos, etc.–, el mago emplea toda una serie de amuletos, placas escritas (de metal o papiro), talismanes, anillos, etc., cuya eficacia prolonga la acción mágica sobre los que los portan.

c) Astrología.

Como la magia, y de una manera aún más acentuada, también la astrología presenta dos formas, una científica y otra popular. La primera se desarrollará mediante la asimilación de la matemática y de la astronomía griegas. La segunda será la más influyente en la esfera religiosa. Tiene orígenes babilónicos y se implanta profundamente en el Egipto helenístico.

d) Adivinación.

El influjo de la astrología entre el pueblo se ejercía sobre todo a través de la predicción del futuro por medio de horóscopos, pero cuando los romanos hablan de *divinatio* o los griegos de *mantikê* no se refieren a esa forma de predicción, sino a toda una serie de prácticas adivinatorias en las que se hallan mezclados elementos provenientes de la observación natural (adivinación práctica) y otros que provienen de la revelación divina recibida en éxtasis o a través de los oráculos (adivinación oracular). A diferencia de la astrología, la adivinación estaba ligaba a determinados sitios, como fuentes o cuevas, y a determinados momentos privilegiados, la medianoche y el momento de la separación del alma del cuerpo en

el sueño o a la hora de la muerte. Por supuesto, la función del adivino no se limitaba a interpretar los sueños, los signos o los *omina*, sino que, apropiándose las funciones del mago, pretendía influir en su curso mediante las acciones o los remedios adecuados.

3. *El culto imperial*

El elemento más notable y de mayor influjo unificador en la religiosidad del helenismo tardío fue el culto imperial. Una de las raíces más profundas de este culto se halla en la veneración helenística del soberano, que a su vez se basa en el antiguo culto griego al héroe. Con Alejandro Magno el culto griego al héroe adquiere nuevas dimensiones. Su divinización fue aceptada inmediatamente en Asia Menor y en la misma Grecia no parece haber encontrado mucha resistencia, aunque los griegos no aceptaron la *proskynêsis*, y en Atenas la divinización solo fue efectiva después de la muerte de Alejandro.

El imperio de Alejandro se deshizo después de su muerte, pero el culto al soberano le sobrevivirá. Sus sucesores, los Diadocos, se atribuirán con frecuencia los tres epítetos de *sotêr, euergetês* y *epifanês* (salvador, benefactor, dios manifestado), que habían sido otorgados a Alejandro, y utilizarán la divinización personal como un medio de legitimar sus monarquías. Tanto los Seléucidas como los Tolomeos serán considerados como dioses y venerados como tales por sus súbditos. Roma supo aprovecharse de este culto del soberano, que se transformará en un símbolo de la unidad del Estado y en factor aglutinante del imperio, propagándose gracias a las asociaciones religiosas, al ejército y a la burocracia estatal e incluyendo progresivamente en su ámbito a otras divinidades. Por encima de la multiplicidad de religiones y de cultos, el culto imperial constituirá el núcleo más importante de la religiosidad en todas las provincias y constituirá la expresión de la unidad del imperio.

4. *Religiones mistéricas*

A pesar de las diferencias en cuanto a los orígenes y en cuanto a la manera en que eran practicadas, las religiones mistéricas presentan la misma finalidad: obtener la unión entre el hombre y la divinidad. Esta unión aportaba la salvación *(sôtêría)* frente a las fuerzas del caos y de la muerte en el contexto del ciclo anual de

renovación de los cultos agrarios. La salvación se adquiría mediante el rito de iniciación, que permitía al iniciado la comunión con la deidad y la participación en los secretos del misterio. El culto consistía en la representación del mito del triunfo del dios sobre sus enemigos o sobre la muerte. A través de esta representación transmitía al adepto el conocimiento secreto de la vida de la divinidad y de los medios de unirse a ella. Por supuesto, el iniciado estaba obligado al más estricto secreto, y la disciplina del arcano era celosamente observada. A pesar de todos estos elementos comunes, no se puede olvidar que las diversas religiones mistéricas, cuyos orígenes eran muy diversos (griegos, tracios, frigios, egipcios o persas) y que florecieron en distintas épocas, conservaban su individualidad y sus características propias. A continuación describimos las más importantes.

a) Misterios eleusinos.

La más antigua religión mistérica es de origen pregriego y dura hasta la destrucción del santuario de Eleusis por Alarico, a finales del siglo IV d. C. Su mito central está constituido por la historia de Deméter. La diosa de la tierra, cuya hija Perséfone, o Kore, había sido arrebatada por el dios de ultratumba Hades, busca a su hija desesperadamente y detiene el crecimiento de toda vegetación hasta que Zeus permite de nuevo la reunión con su hija. Como signo de su reconciliación con los dioses y los hombres Deméter permite de nuevo a la vegetación crecer y reaviva la naturaleza muriente. Mediante adecuados ritos, el iniciado adquiría la certeza de que también a él, a pesar de la muerte, le estaba reservado un nuevo nacimiento gracias a su adopción por la diosa madre.

b) Misterios dionisíacos.

A diferencia de los misterios eleusinos, los dionisíacos no conocen un santuario propio. El culto a Dionisos, probablemente de origen tracio, tuvo siempre un acentuado carácter misionero y a partir del siglo V a. C. se organizó como religión mistérica. Su mito central se presentaba de diversas formas. Dionisos era fruto de la unión de Zeus con Selene. El dios supremo lo salva del vientre de su madre, cuando el rayo de la cólera divina la destruye, y lo implanta en su propia cadera. Dionisos será así el «doblemente nacido». Hermes lo transporta a la cabaña de las Ninfas, entre las

que crecerá. El mito cuenta su persecución y su muerte por los Titanes, con diversas versiones sobre su resurrección. Precisamente el dios que muere y resucita será considerado como el dios de la vida que renace. Sus símbolos son el sarmiento, el macho cabrío, una cesta de higos y el falo humano. La iniciación dionisíaca nos es únicamente conocida a través de las pinturas; comprendía el ayuno y la abstinencia sexual, la instrucción, el baño ritual, la entrada en el santuario y el juramento de secreto. Los iniciados celebraban el culto dionisíaco varias veces al año. Los hombres disfrazados de sátiros o silenos, y las mujeres de ménades. Se dirigían en procesión nocturna a la luz de las antorchas hasta un lugar apartado, donde danzaban hasta llegar al éxtasis y desmembraban un animal, que comían crudo, renovando así la muerte de Dionisio y uniéndose al dios.

c) Misterios órficos.

Constituyen una modificación de los misterios dionisíacos, despojados de su carácter orgiástico y transformados en una doctrina de purificación. Pretendían remontarse al mítico Orfeo, que con su música encantó a la naturaleza e incluso al dios de ultratumba, pero que fue devorado por las ménades. Su enseñanza, en la que Dionisos aparece como un dios salvador, presentaba al hombre como la encarnación de la lucha entre el mal y el bien, y tendía a librarle del poder de los Titanes y a fomentar los elementos dionisíacos.

d) Misterios de Cibeles.

El más importante de los misterios de origen frigio es el de Cibeles y Atis. El mito central estaba constituido por el amor de la diosa Cibeles al pastor frigio Atis. Ante la infidelidad de éste, la diosa lo enloqueció, y en su locura él mismo se castró, muriendo como consecuencia. Cibeles, desolada, para recuperarlo de la muerte lo transformó en un pino según unas versiones, y según otras lo resucitó. No conocemos los detalles de los ritos de iniciación, pero sí la forma en que el festival era celebrado en Roma a partir del siglo I d. C. Distinto del rito de iniciación, puesto que podía repetirse, pero muy característico de los misterios de Cibeles era el *taurobolium*, una especie de bautismo de sangre. El iniciado descendía a una fosa cubierta de tablas sobre las que se sacrificaba un toro cuya sangre caía sobre la cara y las ropas del iniciado, que

debía recibir la mayor cantidad posible; el toro representaba a Atis, y de su muerte recibía el iniciado una nueva vida.

e) Misterios de Isis y Serapis.

El culto fue introducido por Tolomeo I en un intento por fusionar la religión egipcia con la griega. El mismo nombre de Serapis refleja el de los antiguos dioses egipcios Osiris-Apis. El mito central lo constituía la muerte de Osiris, el hermano-esposo de Isis, matado por su hermano Seth o Tyfon, que arrojó su cuerpo en un féretro al Nilo. Isis lo busca por todas partes, lo halla finalmente en Biblos y lo trae a Egipto. Pero Seth despedaza el cadáver en catorce trozos y los desparrama. Isis, por su parte, busca los trozos y reúne el cuerpo de Osiris, que así puede vivir de nuevo como juez de los muertos. El culto público consistía en las dos fiestas anuales, en otoño y primavera: en la primera se conmemoraba la búsqueda desesperada del cuerpo de Osiris y el gozo del descubrimiento del cadáver por Isís; la segunda celebraba la reanudación de la navegación, protegida por Isis. Mediante él adquiere el iniciado la salvación y renace transformado «como el mismo sol».

f) Misterios de Mitra.

Originalmente Mitra era un dios iranio, hermano de Ahura Mazda, cuyo culto se cargó de elementos astrológicos y escatológicos en Babilonia y se implantó como religión mistérica en Asia Menor. Desde allí fue importado y difundido por los soldados romanos, entre los que fue muy popular, a todas las fronteras del imperio. Diocleciano lo elevó a la categoría de dios del imperio, identificándolo con el *Sol Invictus*. Su mito central nos es únicamente conocido a través de representaciones iconográficas. Mitra nació de una roca, símbolo del universo, con un cuchillo, una antorcha y un gorro frigio. Su primer gran combate fue con el toro primordial, al que terminó por matar, muerte que fue a la vez un acto de creación, ya que del toro nacieron todos los animales. Mitra se convierte en el protector del universo y de los hombres, destruye las fuerzas del mal y guía las almas de los muertos a las esferas. Después de compartir la comida con el dios sol, marcha con él en el carro solar. La iniciación (reservada exclusivamente a los varones) comenzaba con un bautismo e incluía una comida sagrada de pan y agua mezclada con miel y vino, que recordaba la comida que

Mitra había compartido con el dios sol y en la que únicamente participaban los iniciados de grados superiores. También era practicado el *taurobolium*. Existían siete grados de iniciación. El pasaje progresivo a través de ellos anticipaba en vida el viaje del alma por las siete esferas celestes hasta la felicidad definitiva.

5. *El gnosticismo*

Las religiones mistéricas prometían al hombre la salvación mediante la iniciación; la gnosis pretende lo mismo, pero a través de la vía del conocimiento. Los orígenes de la corriente gnóstica son ciertamente precristianos, aunque es muy difícil establecer con precisión qué elementos provienen de cada una de las fuentes que pueden reconocerse en los sistemas gnósticos posteriores. Los elementos judíos dentro de algunos de los sistemas gnósticos son evidentes, lo mismo que los influjos cristianos.

Entre las ideas centrales de la gnosis podemos señalar: una concepción de la divinidad completamente trascendente, que sólo puede expresarse mediante negaciones y a la que no puede atribuirse nada de lo que es negativo; esta deidad comprende una polaridad masculina-femenina, reunida en un matrimonio divino, que forma el dios desconocido, pero continuamente engendrador. Junto a esta idea de la divinidad encontramos el mito de Sofía, como creadora del cosmos a través de una falta que produce el *Demiurgo*, el creador de la realidad pervertida. El Demiurgo es el jefe de los *Arcontes*, que controlan los planetas. Fundamental en el pensamiento gnóstico es la idea de dualismo, tanto en la contraposición luz-tinieblas como en la oposición alma-cuerpo o espíritu-materia: el dios desconocido, como el hombre interior, pertenece al reino de la luz; el Demiurgo, los Arcontes y el mundo, al de las tinieblas.

En el pensamiento gnóstico es central la idea de que el hombre forma parte de la deidad. Según una forma del mito, el alma se origina en las esferas celestes, pero es engañada por la libido y cae a través de las siete esferas celestes, cada una de las cuales le arranca una de sus propiedades, hasta encerrarse en el cuerpo, que le sirve de cobertura.

Ligada a estas concepciones está la idea central del salvador: puede ser una realidad celeste, un personaje del pasado o incluso una persona viviente. Este salvador posibilita el retorno a la patria celeste revelando la «gnosis», el conocimiento secreto transmitido por los dioses y conservado en una tradición esotérica. El salvador

dice en un conocido himno gnóstico: «Yo te revelaré los secretos del camino sagrado que se llama gnosis».

III. BIBLIOGRAFIA

La mayoría de las obras dedicadas a estudiar la historia de Israel o proporcionar una introducción al NT contienen un apartado dedicado a su entorno cultural. Existen además muchas monografías dedicadas exclusivamente a su estudio. Por su concisión y claridad podemos recomendar tres, consideradas como clásicas en su género y que prestan una atención especial al entorno judío: W. Dommershausen, *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit* (Friburgo ²1987); E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (Gotinga ⁶1983); J. Maier / J. Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg 1973).

Para información más abundante y completa sobre los distintos apartados aconsejamos las obras siguientes: E. Schürer / G. Vermes, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II (Madrid 1985), para las ideas religiosas e instituciones del judaísmo palestino; *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum:* S. Safrai / M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* I (Assen 1974) II (Assen 1976) para la historia social y cultural y para las instituciones y vida religiosa.

Para las relaciones con el mundo pagano y en concreto con el helenismo, la obra clásica de P. Wendland (1912) sigue siendo fundamental y ha sido traducida recientemente al italiano: P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianismo* (Brescia 1986).

Un excelente manual clásico en el que el entorno pagano es presentado y estudiado en detalle es el editado por J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols. (Madrid 1973), un volumen con estudios, otro con textos y un tercero con imágenes. Se encontrarán también muchos datos, expuestos con cierta amplitud, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I (Barcelona 1983) 39-236.

Parte tercera
BIBLIA Y LITERATURA

por
Luis Alonso Schökel, Jesús Asurmendi,
Florentino García Martínez,
José M. Sánchez Caro

Capítulo XIII
LA BIBLIA COMO LITERATURA

En el presente capítulo daremos una serie de indicaciones y datos sobre las cualidades literarias de la Biblia, aspecto que no pocas veces suele omitirse y que, sin embargo, es fundamental para entender adecuadamente la Biblia. Tomamos aquí el término «literatura» en su sentido amplio, que abarca toda manifestación escrita, no como aquellas obras cuyo mensaje crea imaginariamente su propia realidad. Se ofrece en primer lugar una introducción a la Biblia como obra literaria (apartado I); se exploran después las literaturas del entorno propio del AT y NT (apartados II y III); por último, se habla de los géneros literarios bíblicos (apartado IV). No podemos analizar aquí ciertos aspectos de detalle que se reservan para las introducciones particulares a cada libro. Pero esta introducción bastará para descubrir la necesidad de tener en cuenta los procedimientos literarios empleados en la Biblia si queremos llegar a una comprensión exacta de la palabra en ella contenida. Tal estudio es indispensable so pena de traicionar la naturaleza de este libro, que es una de las obras literarias más influyentes de la cultura universal.

I. DIMENSION LITERARIA DE LA BIBLIA

Cuando hablamos de la Biblia como literatura, hacemos un enunciado empírico. Una persona de mediana cultura que lee la historia de David, el Cantar de los Cantares, algunos salmos, los Hechos de los Apóstoles, dictamina sin dudar que aquellos textos son literarios. Solamente dudará un lector indoctrinado en la teoría de que la literatura no es cosa seria, mientras que la Biblia es

muy seria. Por su parte, un especialista que intente definir los factores que constituyen y distinguen un texto literario, se encuentra enseguida expuesto a críticas y objeciones de sus colegas. Por tanto, nos quedamos con el juicio empírico del lector medio [1].

Este juicio se apoya también, aunque de manera ambigua, en una larga tradición. La distinción entre texto literario y no literario no era clara en la antigüedad, de modo que algunos Santos Padres pudieron exaltar los valores literarios de la Biblia junto a textos de la literatura griega y latina [2], otros llegaron a sostener que los escritores bíblicos habían sido maestros y modelos de los escritores griegos; otros analizaron el lenguaje bíblico con categorías retóricas o poéticas.

Además, la Biblia ha influido en la cultura europea en todas las manifestaciones del arte, suministrando temas, símbolos, lenguaje: teatro, poesía, artes plásticas y música. En estos campos el influjo de la Biblia resultó más penetrante y difuso que el de los modelos grecolatinos [3].

Sin embargo, el estudio formal y sistemático de valores y recursos literarios de la Biblia tardó mucho en abrirse paso. Citando como precursores a Ibn Ezra (siglo XI) y Luis de León (siglo XVI), tenemos que saltar a la mitad del siglo XVIII, cuando el obispo anglicano Roberto Lowth publica en un libro una serie de lecciones universitarias con el título *De sacra poesi Hebraeorum* (1753). Para el análisis utiliza muchas categorías de los clásicos y acuña la fórmula «parallelismus membrorum», que hará fortuna. Treinta años más tarde, ya con sensibilidad romántica, aborda el tema Herder, en la obra de título significativo *Vom Geist der hebräischen Poesie* (1782-83). Desde entonces hay que saltar hasta 1900.

1. El Antiguo Testamento

Podemos repartir en tres grupos los valores y factores literarios del texto bíblico: a) estilemas o procedimientos formales; b) géneros literarios o convenciones típicas que afectan a unidades

[1] Cf. G. Cardascia, *Les archives de Murashu* (París 1951).

[2] D. Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Filadelfia 1977).

[3] Tychonius, *Liber regularum;* S. Augustin, *De doctrina christiana.* *The Cambridge History of the Bible* 3 vols., ed. G. W. H. Lampe (Cambridge 1969).

semejantes; c) configuración de la obra individual. Los dos primeros pueden originar estudios monográficos o sistemáticos; el tercero ha de formar parte de la exégesis.

a) Estilemas, principalmente en la poesía.

Al plano sonoro corresponden los procedimientos que se basan en la explotación de combinaciones de fonemas: aliteración, asonancia, rima, juegos de palabras, onomatopeya y equivalentes, eufonía. Son especialmente importantes en una poesía destinada a la recitación oral (cf. Jr 36). Por regla general, los poetas hebreos tienen buen oído, delatan gran sensibilidad para la vertiente sonora del lenguaje poético. Es llamativo el gusto por la paronomasia, explotación significativa de la fonética de nombres propios, y los alardes de ingenio, a veces medio escondidos, de juegos de palabras (estilemas de ordinario intraductibles, que piden comentario).

Por la cantidad de estudios y discusiones que ha provocado, merece especial atención el ritmo, que pertenece también al plano sonoro; pues el ritmo se capta con el oído, no con los ojos ni con tablas matemáticas. La explicación más coherente y convincente hasta hoy es la teoría del ritmo acentual, basado en la distribución de acentos tónicos en versos y hemistiquios. Para la notación analítica se suelen emplear fórmulas como 3+3, 3+2, etc., indicando número de acentos tónicos del primer hemistiquio-cesura-núumero de acentos del segundo hemistiquio-fin de verso.

El estudio del paralelismo, repartido en la terna clásica y no muy lógica «sinónimo-antitético-formal», ha sido sometido a escrutinio, ha sido dividido y subdividido con virtuosismo, según las relaciones de sentido entre los componentes de la alternancia formal. El paralelismo es hoy instrumento insigne e indispensable de interpretación. Básicamente el paralelismo consiste en la articulación binaria y equilibrada de sentencias completas en parataxis, incompletas en hipotaxis, de modo que la articulación produce repetición o contraposición o complemento. Se usa también el paralelismo ternario y el cuaternario y otras variedades por bifurcación de piezas.

Se pueden reunir en un grupo los procedimientos basados en la repetición: de sonidos, de palabras, de raíces o lexemas, de sintagmas, de conceptos, de imágenes. En otros términos, lo específico de la repetición se escalona en diversos planos del lenguaje poético. La posición respectiva de los elementos repetidos puede producir recursos particulares: geminación contigua, anáfora, epífora, in-

clusión menor y mayor. Especial valor en la exégesis tiene la inclusión, porque abarca y delimita la unidad poética.

De gran interés poético y retórico es la antítesis, poco estudiada en la poesía bíblica; puede gobernar palabras, sentencias, secciones, bloques. No hay que confundir la antítesis con el merismo y la expresión polar, en las cuales la totalidad o la serie están representadas por algunos miembros o por los extremos.

Considero el capítulo más importante y difícil del lenguaje poético el de las imágenes: descripción, comparación, metáfora, alegoría, símbolo. A falta de estudios sistemáticos, hay que consultar los pocos comentarios que muestran la sensibilidad del autor por tales recursos.

Los estilemas de la prosa artística no han sido estudiados sistemáticamente. Una monografía sobre la prosa retórica se basa en un solo capítulo y es por ello menos convincente [4]. Para el ensayo del Eclesiastés y para la prosa narrativa abundan las observaciones dispersas en algunos comentarios. Todavía estamos lejos de poder escribir una estilística de la prosa artística hebrea (como la que escribió E. Norden para la prosa griega).

b) Cuerpos literarios.

Como en este libro hay un capítulo dedicado a los géneros literarios, propongo aquí algunas observaciones sobre cuerpos y series.

La narrativa del AT se está convirtiendo en uno de los centros nuevos de interés, por el número de estudios, por la variedad de enfoques, por la penetración difusa de sus resultados en la exégesis [5]. Señalo tres enfoques del estudio actual: el semiótico (Greimas, Propp), la retórica o poética narrativa (Booth, Scholes y Kellog), la explicación de textos *(close-reading)*. Se puede hablar ya

[4] G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus Dt 4,1-40* (Roma 1978); J. Gitay, *Prophecy and Persuasion. A Study of Is 40-48* (Bonn 1981).

[5] Citaré algunos estudios sobre técnicas narrativas de libros particulares: J. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (Assen 1975). C. Conroy, *Absalom, Absalom!* (Roma 1978) con abundante bibliografía; J. D. Magonet, *Form and Meaning. Studies in Literary Tecniques in the Book of Jonah* (Francfort 1976); K. R. Gros Louis, *Literary Interpretations of Biblical Narrative* (Nashville 1982).

de una recuperación para los estudiosos del arte narrativa bíblica, que había sufrido un eclipse [6] a favor de estudios genéticos.

La narración clásica del AT [7], representada en Jue Sm Re Gn, trozos de Jr, se caracteriza por la economía que se atiene a lo esencial, por la inmediatez de la presentación, sin análisis sutiles y con pocas reflexiones distractivas, por la elaboración cuidadosa de cada escena, por la composición posterior y menos trabada de conjuntos narrativos, por la explotación e intensificación de recursos de detalle. Los diálogos son escuetos, de tres o cinco intervenciones, más rítmicos que el resto. Se utiliza el ensanchamiento y estrechamiento rítmico de frases sucesivas. El gesto es esencial, a falta de introspección. No faltan los apartes y pensamientos en voz alta. Domina la figura del autor omnisciente, que cuenta sin mediadores y es muy discreto en exponer sus ideas o convicciones.

Un relato que nace de una idea central y crece por articulación sucesiva de situaciones y escenas es el de José; en versión breve, el de Jonás. Otros relatos amplios tienen una composición episódica: David y Saúl, Jacob y Esaú, Elías y Eliseo, Jehú, Jeremías... Los personajes son de poca complejidad psicológica, viven y actúan con pocos rasgos característicos. Uno de los más logrados es Joab, el sobrino de David.

La narración tardía, influida probablemente por modelos griegos, aprende el arte del relato amplio y unitario. Destacan dos obras que sólo conocemos en mediocres versiones griegas: Tobías y Judit. Tobías es un relato fantástico, con pretensiones didácticas demasiado patentes. El tono ingenuo, las casualidades artificiosas se salvan en momentos de ironía dramática: el ángel de incógnito, el sepulcro para el nuevo esposo; y en algunos trazos domésticos certeros. Más feliz, literariamente, es Judit [8]; muy hábil la presentación retrasada de la protagonista, obra maestra de ironía es la confrontación de Judit con Holofernes. Estos relatos siguen la tradición de intercalar himnos y plegarias.

El arte de contar decae llamativamente en la obra del Cronista, se levanta tímidamente en un par de capítulos autobiográficos de Nehemías, recobra nuevo vigor en el primer libro de los Macabe-

[6] H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (Cambridge MA 1974).

[7] R. M. Gunn, *The Story of King David* (Sheffield 1978); id., *The Fate of King Saul* (Sheffield 1980); J. M. Abrego, *Jeremías y el final del Reino* (Valencia 1983).

[8] T. A. Craven, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (Chico 1983).

os [9] y cae en el artificio teatral, servido con un lenguaje y estilo típicos del asianismo, en el segundo libro de los Macabeos.

El cuerpo sapiencial ostenta un desarrollo y una variedad impresionantes. Empezando por lo más menudo, ahí están primero los refranes de sabor popular, después las imitaciones académicas [10]. En escalones sucesivos se colocan las instrucciones o tratadillos breves, caracterizados por la unidad temática, expuestos en versos didácticos que se elevan ocasionalmente a impulsos del estro poético. Predominan en Prov 1-9 y abundan en la compilación tardía (hacia 180 a. C.) del Eclesiástico o Ben Sirá. Un buen puesto ocupa el libro griego de la Sabiduría, que finge ser obra de Salomón. Está en pleno helenismo, con un estilo mezcla de tradición hebrea y alejandrinismo griego. El autor compone y desarrolla con maestría, deleitándose en antítesis sostenidas; en algunos momentos (c. 17) deja curso libre a la capacidad imaginativa. Su obra es un «encomio» clásico de la *Sofia* = *Ḥokma,* parangonable a cualquiera de la época (¿primera mitad del siglo I d. C.?). En la cumbre de la literatura sapiencial se colocan dos obras estupendas. El minúsculo libro del Eclesiastés, especie de diario del desencanto humano, creación en veinte páginas de un estilo original, inconfundible, levemente lírico, insistente en una primera persona de confesión humilde, de una sinceridad más allá de cualquier vanidad. El libro de Job es uno de los más importantes de la literatura universal [11]. Obra de sorprendente profundidad, riqueza y modernidad. Libro del hombre que se enfrenta con los conformismos, aun religiosos, para enfrentarse con Dios. Audazmente sincero, tenaz y arriesgado, persistente hasta el encuentro y la visión de Dios. Libro escrito en lenguaje poético de gran fuerza patética y riqueza imaginativa.

El cuerpo profético se caracteriza por una gran variedad. Las formas o géneros típicos han sido estudiados y catalogados. Algo menos se ha estudiado su modo de aprovechar formas y esquemas de otros campos, cúltico, judicial, histórico. Llama la atención en la literatura profética cómo, continuando una tradición sin fisuras, saben los autores innovar y levantarse sobre lo convencional. La tradicionalidad permite a un profeta o a una escuela trabajar con maestría en formas tan diversas como la sátira contra los paganos, la confesión personal, la visión utópica. Desde Oseas a Zacarías, la

[9] L. Alonso Schökel, *Macabeos* (Madrid 1976) 230-234.
[10] L. Alonso Schökel y J. Vílchez, *Proverbios* (Madrid 1984) 117-150.
[11] L. Alonso Schökel y J. Sicre Díaz, *Job* (Madrid 1983).

literatura profética se enriquece de grandes nombres y grandes poemas. El lenguaje poético se enriquece de imágenes, como curso fluvial con afluentes. Si Isaías tiene rasgos clásicos, Jeremías tiene momentos románticos, Ezequiel suena a barroco y Zacarías introduce una especie de surrealismo.

El cuerpo profético, como colección literaria, descuella a enorme altura en la poesía religiosa universal [12]. Dentro de ese cuerpo el nivel más bajo lo ocupa Ageo, casi todo Malaquías, las amplias adiciones de Ez 40-48. La poesía mejor se concentra en el Segundo Isaías (con trozos de Is 56-66), aflora en los poemas de amor de Oseas, en muchos textos de Is 1-33, en las invectivas de Miqueas, gran parte de Nahúm y Habacuc y muchos oráculos contra los paganos de Jr y Ez.

Como la escatología y la apocalíptica son sucesoras legítimas de la profecía, éste es el lugar de dedicarles unas líneas. La escatología [13], transformando material tradicional, compone grandes cuadros, entre reales y fantásticos, de un futuro definitivo. Bajo el influjo de Ezequiel y Zacarías, usa a veces un lenguaje efectista, se complace en las hipérboles, afecta un patetismo o exaltación algo postizos. Representan el género Is 34; 24-27; 65-66; Zac 14. La apocalíptica reduce la historia a períodos de imperios, se esconde bajo el nombre ficticio de un autor famoso, usa un lenguaje cifrado. Exponente clásico del género en el AT es el libro de Dn, genial creador de símbolos poderosos, menos feliz en el lenguaje.

Aunque en los apartados anteriores entran muchos textos que habría que llamar líricos, parece necesario hacer grupo aparte con otra serie de textos no incluidos todavía. Los poemas heroicos de Jue 5 (Débora) y Ex 15 (Moisés) [14], la elegía de David por Saul y Jonatán (2 Sm 1), la reflexión teológica de Dt 32. En forma de cuerpos poéticos han llegado hasta nosotros los Salmos, el Cantar de los Cantares, las Lamentaciones. Las últimas son cinco elegías por la caída de Jerusalén, que discurren en el cauce «alfabético» o su equivalente numérico, adoptan un tono monótono para expresar el dolor colectivo, son ricas de rasgos patéticos. El Cantar de los Cantares, colección de cantos de amor, es una pura joya literaria, donde el amor de dos jóvenes encanta mágicamente un universo de

[12] L. Alonso Schökel y J. Sicre Díaz, *Profetas* (Madrid ²1987); véase el índice de temas literarios.

[13] V. Collado, *Las escatologías de los profetas* (Valencia 1972).

[14] J. L. Ska, *Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Roma 1986).

formas, sonidos, olores y sabores. La sonoridad exquisita y discreta, la variedad rítmica, los diálogos estilizados, el desfile o acumulación de imágenes bellas y gozosas; un mundo atravesado también por las tensiones del amor, fascinación y miedo, contemplación y ausencia, pureza y pasión [15].

Los Salmos son manual de oración para múltiples ocasiones de la vida individual y social [16]. Como repertorio (el número de 150 es artificial, conseguido por duplicaciones y desdoblamientos), contiene también textos convencionales, académicos, de mediana inspiración poética. Pero de ese repertorio podemos seleccionar al menos cincuenta que dan al libro el primer puesto en la poesía de oración de cualquier pueblo. Su mérito mayor es la capacidad de expresión de sentimientos varios en lenguaje directo o simbólico. En particular, señalo algunos momentos descriptivos excelentes: Sal 18; 65; 77; 104. No pudiendo hacer recuento de los sentimientos expresados, anoto el progreso o el salto en el proceso de introspección: Sal 73; 31; 38; 101. Y no se puede catalogar aquí el riquísimo repertorio de símbolos usados para expresar la experiencia religiosa: arquetípicos y culturales, de la naturaleza y la historia y la vida social.

c) La obra individual.

Por encima de todos los procedimientos, de todas las clasificaciones y convenciones, en literatura lo que cuenta son las obras individuales. El mundo poético o narrativo que crean y presentan por medio del lenguaje. Los géneros son convenciones que sirven para producir la obra y para orientar al lector. Los procedimientos son como registros o como instrumento diferenciado y afinado para la escritura. Una teoría puede ser útil y aun necesaria. Lo supremo de la crítica y análisis literarios es la explicación de la obra, desentrañar su contenido, descubrir su principio de individuación.

Quien practica este tipo de crítica es un mediador que introduce a otros dentro de la obra. Por lo tanto, el análisis literario

[15] F. Landy, *Paradoxes of Paradise* (Sheffield 1983); L. Alonso Schökel y E. Zurro, *La traducción bíblica. Lingüística y estilística* (Madrid 1976) 126-160.

[16] M. Girard, *Les Psaumes: Analyse structurelle et interprétation* (Montréal 1984). L. Alonso Schökel, *Treinta Salmos. Poesía y oración* (Madrid ²1986).

debería ser parte integrante de la exégesis. No sucede así actualmente, y las causas pueden ser varias: la carga, no sacudida aún, de un positivismo que reduce todo a causas e influjos; la preocupación historiográfica por datar cada estrofa o verso, asignarle un autor, identificar sus referencias; la falta de sensibilidad en unos casos, de entrenamiento en otros, de tradición académica. Comentaristas como Gunkel, Gray, Weiser, son excepción.

La configuración de la obra como unidad ha de brotar de un principio formal generador y se ha de realizar en signos verbales que la manifiesten. Una terminología todavía no unificada nos ofrece puntos de vista diversos. Si se habla de estructura, hay que distinguir la estructurante o generatriz y la realizada, también la estructura de superficie y la profunda. El término «composición» se usa menos hoy: sugiere la imagen de piezas que se combinan o componen, y de alguien que desde fuera las dispone. El término «desarrollo» sugiere el proceso, el tránsito de un germen a un crecimiento, el desplegarse o desenvolverse de un tema. Es afín al término «organismo», que subraya la cualidad vital de la obra, como producto de y para la vida del espíritu. Veamos algunos ejemplos.

Los poetas bíblicos operan muchas veces con patrones para estilizar el material poético. Se los puede imaginar también como moldes que imponen su forma preexistente. Los profetas utilizan muchas veces el patrón judicial, de juicio contradictorio o de proceso frente a un juez. El patrón del éxodo, por ser tan fundamental y conocido, se presta a múltiples variaciones significativas [17]. Los géneros literarios suministran un sistema definido y aceptado de patrones.

Más artificiales resultan los patrones alfabéticos y numéricos. El alfabético apoya el progreso verbal en las letras del alfabeto. El numérico utiliza números simples, convencionalmente cargados de valor cualitativo: tres, siete, diez, doce.

No menos frecuente y más poético es el símbolo o sistema imaginativo como principio de unidad formal de la obra. Puede ser un símbolo único, dos opuestos polarmente, una constelación de imágenes [18]. Lo ilustraré con algún ejemplo.

En Is 2,2-5 el principio de unidad es el símbolo del monte,

[17] A. Spreafico, *Esodo. Memoria e promessa* (Bologna 1985); P. Bovati, *Ristabilire la giustizia* (Roma 1987).

[18] R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (Roma 1973); M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (Munich 1973).

centro de peregrinación universal, proyectado en un futuro indefinido; a él se subordinan las categorías espaciales de subida y convergencia, difusión y atracción.

Is 11,1-9 está unificado por un sistema simbólico. Los elementos, aire al principio y agua al final; lo vegetal como signo de vitalidad; el mundo animal en visión fantástica de una sociedad domesticada; el niño representando el poder pacificador de la inocencia; el pimpollo que, administrando justicia, elimina a los malvados. También lo espacial tiene su función poética: los cuatro vientos cósmicos se cruzan y reposan en un punto, el agua de conocer y reconocer a Dios fluye y se derrama y cubre la tierra con plenitud oceánica.

Is 14,5-20 es una sátira en forma de elegía, presentada como escena de ascenso y descenso ante un coro de espectadores que comentan. Ascenso mental del emperador arrogante, caída real hasta el abismo, donde le ofrecen una recepción atónita y burlesca. De la cima a la sima.

Is 35 (del Segundo Isaías o de su escuela) presenta una peregrinación festiva de los desterrados, a través de un desierto, hacia Sión. Sucede una transformación prodigiosa: el desierto se convierte en parque surcado de torrentes; las fieras –habitantes cotidianos– se alejan; los lisiados se curan milagrosamente, gozo y alegría abren la marcha y el Señor se presenta en persona. Un movimiento de paralelismos muy regulares mide el paso tranquilo de la caravana. Podríamos llamarlo himno a la alegría.

A Ezequiel le gusta transfigurar a la nación pagana o a su rey en una imagen desarrollada con amplitud, coherencia y algunos rasgos alegóricos. Tiro puede ser un barco cargado de mercancías preciosas que naufraga en el mar. Egipto es un «colosal cocodrilo acostado» o un cedro del Líbano. También Israel puede mostrarse como una leona o una vid.

La imagen de la lucha primordial de Dios contra las fuerzas del caos, de ascendencia mítica, asoma en formas variadas, especialmente en textos tardíos [19]. De ordinario se reduce a algún rasgos dentro de un poema; es central en el breve salmo 93.

La imagen matrimonial del Señor esposo, y Jerusalén o Israel esposa, genera poemas de singular belleza en la tradición profética. Parece comenzar la tradición en Os 2. Jeremías la recoge y

[19] B. W. Anderson, *Creation versus Chaos. The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (Nueva York 1967).

combina con otras en los caps. 2-3. Ezequiel le dedica un poema que pierde fuerza al perder concentración (cap. 16). Retorna en emotivas variaciones en Is 49,14-26; 51,9-52,6; 54,1-10; 62,1-9; 66,1-14. Suena por última vez en Bar 4,5-5,9.

Sal 23 combina las imágenes de Dios como pastor y como anfitrión. En Sal 65, Dios es primero el constructor gigantesco de montañas, después el campesino minucioso. Sal 42-43 explota la tensión de un agua que vivifica en la sed y un agua que arrolla y destroza, para expresar la polaridad de Dios, que siente dolorosamente el orante. Sal 62 imagina la consistencia del hombre en términos de peso, aplomo y ligereza. En Sal 73 domina un proceso de búsqueda, fracaso y descubrimiento regalado.

d) El problema hermenéutico.

He indicado cómo el análisis literario debe integrarse en la exégesis. Ahora paso a considerar problemas hermenéuticos planteados por la presencia de textos y de lenguaje literario en la Biblia.

El lenguaje simbólico. Es el lenguaje primario de lo trascendente y de la experiencia religiosa. Se comienza por él y se retorna a él [20]. Porque el símbolo surge muchas veces ya en el momento de la experiencia. Sólo él puede expresar lo inefable de modo global, no articulado, remitiendo más allá con su exceso de sentido. El símbolo arquetípico salta los límites del espacio, tiempo, lengua y cultura. El símbolo después da que pensar y genera así conceptos y, finamente, términos técnicos. Un ejemplo: el dolor de sentirse responsable, culpable de un delito llega a destrozar por dentro, «me hace polvo», siento que «se me tritura el corazón», estoy deshecho. La dureza pétrea de mi conciencia se quiebra y desmenuza hasta pulverizarse. De la imagen brota el concepto de pena por el pecado o arrepentimiento. De ahí se pasará a la distinción de los términos «contrición» y «atrición», según el diverso motivo formal del dolor. En el proceso mental ganamos precisión, perdemos inmediatez y fuerza expresiva.

Los símbolos se pueden analizar en clave psicoanalítica, con peligro notorio de reduccionismo. Pero Ricoeur ha sabido analizar la culpa como mancha, como transgresión, como carga. Más frecuente es explicar los símbolos insertándolos en un contexto ancho

[20] E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (Munich 1970).

de religiones: por ejemplo, la lucha del Dios creador, ordenador contra el caos. También se pueden analizar considerando su desarrollo o expansión posterior. Lo último puede encontrar aplicación especial al estudiar cómo explota el NT símbolos e imágenes del AT aplicándolos a Cristo y a la Iglesia. Los Santos Padres y la liturgia han continuado el proceso de explotación de símbolos.

Relaciones internas significativas. La obra literaria, por su unidad orgánica –desarrollo de un germen– o arquitéctonica –combinación de piezas–, hace que los miembros o elementos entren en relaciones múltiples. Si todas son relaciones formales, no todas son puramente formales; muchas son además significativas, es decir, portadoras de sentido. Por tanto, el sentido de la obra no es sólo la suma de proposiciones o enunciados del texto. La expresión «leer entre líneas» se debería referir no al espacio blanco intermedio, sino a los vínculos entre unas y otras. De aquí se sigue que una primera lectura, verso a verso o línea a línea, no captará todo el sentido de la obra. Serán necesarias lecturas repetidas, cercana y distante alternándose, de superficie y profunda. La exégesis debe desplegar la riqueza de la obra para permitir al lector la comprensión rica y profunda. Y es probable que la obra se reserve parte del sentido para lecturas futuras.

La verdad de la obra literaria [21]. Ya desde Aristóteles se afirma que la verdad se da en la proposición. Se trata de verdad lógica: sólo de la composición, sujeto y predicado, se puede decir que sea verdadera o falsa. También sabemos que la proposición es un acto posterior a la intuición, efectuado por división y composición. Al lado de la verdad lógica reconocemos la verdad ontológica, o sea la patencia o manifestación del ser existente o posible. «Ens est verum», decían los metafísicos. El ser está presente a la percepción, y el nombre pronuncia su verdad. ¿Cuál es la verdad de la obra literaria? Desde luego, puede contener muchas proposiciones verdaderas o falsas en sí. Pero en conjunto y en muchos de sus miembros su verdad es del tipo ontológico, y la ofrece por re-presentación. En la Biblia la verdad es en gran parte revelar el ser del hombre en el mundo bajo la mano de Dios.

Además, una obra literaria puede estar gobernada por un prin-

[21] H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca 1977); E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Barcelona 1972); F. Wiplinger, *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung,* en O. Loretz y W. Strolz (eds.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (Friburgo 1968).

cipio, un pensamiento, una ideología, que se hace sentir o se manifiesta con diversos grados de claridad. Puede aparecer explícita en boca de un narrador, en boca de algún personaje (incluido Dios como personaje); puede estar implícita, disimulada, puede insinuarse y aun envolver al lector. Toca al exegeta descubrir y calibrar esta verdad de los textos literarios bíblicos.

2. *El Nuevo Testamento*

Los valores literarios del Nuevo Testamento se suelen considerar y estudiar menos que los del Antiguo. En buena parte, por la legítima concentración de lectores e intérpretes en el mensaje; aunque sólo en parte, ya que los investigadores han dedicado incontables esfuerzos a estudiar y reconstruir (o construir) la génesis de dichos escritos. Por eso hay que señalar otro factor: los textos del NT no se consideraban como textos literarios, o sus valores literarios no se consideraban objeto de estudio.

El estudio literario de los evangelios se ha desplegado en dos frentes. El estructuralismo, cultivado por diversos grupos en Francia, por el eguipo de Semeia en Estados Unidos, por el equipo de Lingüística Bíblica en Alemania. Al otro lado se encuentra el estudio de cada evangelio como unidad final, atribuible a un «redactor» que es autor responsable.

Lo que se llama análisis de la redacción ha descubierto en cada evangelio una visión unitaria, relativamente coherente, que maneja y elabora materiales preexistentes. En el estudio de las relaciones internas a la obra salen a flote también aspectos formales. Además, una lectura atenta a los símbolos descubre un trasfondo de significado que se esconde a la lectura superficial, ingenua. Incluso el «realista» Marcos está resultando una personalidad literaria aguda, un jugador de paradojas y enigmas apenas disimulados en una escritura sobria y directa. Lógicamente, Juan se lleva la palma de la escritura simbólica, apoyada de ordinario en símbolos del AT, unas veces declarados, otras veces escondidos o lanzados como desafío a la penetración del lector.

Los Hechos de los Apóstoles son un relato en episodios de interés narrativo sostenido. Una especie de pretendido realismo acoge abundantes elementos maravillosos. El autor sobresale en el arte de componer escenas y encadenar episodios. El arte narrativo de los clásicos hebreos revive en esta obra tan injustamente descuidada como obra literaria.

El género epistolar es por naturaleza menos definido. Pablo es

sin discusión un escritor de fuerte personalidad. En las secciones doctrinales revela su vigor intelectual aun a través de técnicas interpretativas propias de su mundo. Hay que leerlo también en sus trozos dialécticos y retóricos: apasionado, lírico o patético, satírico y hasta sarcástico. En un momento, como al descuido, escribe una página admirable (Filemón) de sentimiento contenido, ingenuo en la expresión, habilidad en solicitar.

La llamada carta a los Hebreos es una homilía amplia o tratado artificiosamente construido, montado casi enteramente en un sistema de oposiciones sobre el tema del culto. Como lengua griega, es lo mejor del NT; como estilo literario, queda por debajo de Pablo.

El Apocalipsis es un libro fascinador, que podríamos llamar «teología-ficción». Con materiales, imágenes, fórmulas en gran parte ajenas, el autor compone una obra incansablemente original. Aunque la construcción sea bastante intelectual y en el desarrollo se descubra el cálculo del autor, todo lo compensa la fertílisima fantasía del autor. Los comentaristas se han ocupado más de descifrar e identificar que de apreciar y analizar sus valores literarios. Su enorme influjo, sobre todo en las artes plásticas, muestra el carácter más bien visual de su imaginación.

3. *Bibliografía*

Aparte los estudios citados en nota para el AT, pueden añadirse, para el NT, D. Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa* (Roma/Valencia 1976), con bibliografía selecta; A. Brunnot, *El genio literario de San Pablo* (Madrid 1959); A. Vanhoye, *La structure centrale de l'Epître aux Hébreux* (París ²1976); U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Brescia ²1980); J. L. Espinel, *La poesía de Jesús* (Salamanca 1988).

Obras generales sobre el tema: R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible* (Londres 1896): tratado de morfología literaria compuesto por un profesor de literatura; J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben* (Postdam 1934): estudio rico y sistemático; E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur* (Leipzig 1900): gran acopio de hechos y datos, organizados artificiosamente; L. Ryken, *The Literature of the Bible* (Grand Rapids 1974): exposición clara y elemental, escrita por un profesor de literatura; N. Frye, *The Great Code. The Bible as Literature* (Londres/Nueva York 1982): el famoso crítico y teórico de la literatura comparada ofrece su visión original; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft* (Gotinga 1971): intenta enmarcar el análisis literario dentro de los métodos aceptados de la crítica bíblica; cf. el amplio comentario a esta obra de L. Alonso Schökel en id., *Hermenéutica*

de la palabra, II: *Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987) 242-256: en este volumen se encontrarán otros estudios sobre Biblia y literatura; J. B. Gabel / Ch. B. Wheeler, *The Bible as Literature. An Introduction* (Oxford 1986): sencilla introducción a la Biblia bajo el aspecto literario; L. Alonso Schökel, *El estudio literario de la Biblia: notas históricas*, en id., *Hermenéutica de la palabra* II, o. c., 229-256.

Sobre poesía, cf. L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963): con una amplia exposición histórica y abundante bibliografía articulada y comentada; id., *Poética hebrea. Historia y procedimientos*, en id., *Hermenéutica de la palabra*, II: o. c., 17-228: hay edición aparte de este estudio en la misma editorial; W. G. E. Watson, *Classical Biblical Poetry* (Sheffield 1984).

Sobre narración, cf. M. Fishbane, *Text and Texture* (Nueva York 1979): análisis de textos selectos; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York 1981); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington 1985): estudio sistemático, teórico y práctico, con amplio índice temático; F. McConnell (ed.), *The Bible and the Narrative Tradition* (Oxford 1986).

II. ENTORNO LITERARIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La Biblia es un texto y, como tal, fruto de una cultura y de una historia determinada. Si hasta el siglo pasado se creyó muchas veces que la Biblia era un testimonio único y aparte del mundo antiguo, actualmente, gracias a los innumerables textos de antiguas civilizaciones sacados a la luz, la Biblia aparece como un testimonio cultural entre otros.

Por otro lado, las relaciones e interferencias entre los textos de la Biblia y los documentos del Próximo Oriente antiguo han sido y son estudiados con constante interés, sirviendo así a su mutua comprensión. El estudioso debe situar los textos bíblicos en la perspectiva de la cultura ambiental, tal y como nos ha llegado en tales escritos. Los progresos realizados en la comprensión del texto bíblico al relacionarlo con las civilizaciones circundantes son enormes, aunque se haya caído muchas veces en la tentación de explicar el texto bíblico recurriendo sistemática y masivamente a tal o cual cultura recientemente descubierta. El «pan-babilonismo» o el «pan-ugaritismo» son realidades todavía no muy lejanas.

En estas páginas se pretende únicamente dar unas pinceladas descriptivas de los textos y géneros literarios de las civilizaciones circundantes para abrir horizontes que la bibliografía señalada se encargará de ampliar y consolidar.

1. Egipto

Ya hemos hablado, en el apartado sobre la historia de la religión de Israel, del documento llamado *Teología menfita,* texto sobre la creación del mundo cuyo parentesco conceptual con Gn 1 ha sido puesto de manifiesto hace tiempo. Lo mismo hay que decir del famoso himno del faraón reformador Akenatón (Amenofis IV) en honor del dios Atón.

Una obra literaria importante es el llamado *Libro de los Muertos.* Se trata de una serie de textos que servían al difunto en las distintas fases que le llevaban a su unión con la divinidad solar y al dios de los muertos, Osiris. Esta obra, que vio la luz en la época del Imperio Nuevo (1590-1085), fue precedida por otras con funciones parecidas como, por ejemplo, los llamados «textos de los sarcófagos». En el *Libro de los muertos* se encuentra lo que se llama «confesión negativa», una lista de faltas que el difunto declara no haber cometido, semejante a otras listas escritas en las puertas de los templos que el fiel debía recitar antes de entrar en el lugar sagrado. Los estudiosos han relacionado estas confesiones con las «liturgias de entrada» de algunos salmos bíblicos como el 15 y el 24.

En el ámbito histórico hay que señalar una serie de textos, de carácter variado, indispensables para el estudio de la historia de Israel. Por ejemplo, la inscripción de Tutmosis III en los muros del templo de Karnak, en la que el faraón narra sus campañas militares y la toma de Meguiddó en 1468. El documento contiene indicaciones geográficas sumamente interesantes sobre la región, así como datos de gran valor sobre la situación política de la zona.

Otro conjunto de textos de gran trascendencia son las llamadas «cartas de El-Amarna» encontradas en los archivos del palacio real de Akenatón (1379-1362) en la nueva capital que construyó como corolario de su reforma religiosa. Se trata de la correspondencia diplomática, en acadio, entre los vasallos y aliados del faraón y su corte. Un número importante de estas cartas provienen de reyezuelos de Canaán: en ellas estos vasallos del faraón narran la situación en que se encuentran, y ante los peligros que les acechan piden ayuda al soberano. Los datos históricos, geográficos y culturales contenidos en estos documentos son de gran importancia para conocer la situación de Canaán en la primera mitad del siglo XIV.

Un texto famoso es la llamada «estela de Meneftá». En ella el faraón Meneftá cuenta sus campañas militares alrededor de los años 1220. Entre otros pueblos y ciudades mencionados en la estela

se encuentra «Israel». Se trata de un grupo humano más o menos sedentarizado del norte del país.

En el ámbito sapiencial, los textos egipcios ocupan un lugar preeminente. En 1 Re 5,10, el texto bíblico dice que Salomón sobrepasó en sabiduría a todos los sabios de Egipto. Las diatribas de Isaías contra los sabios de la corte del faraón (Is 19,11-15) son famosas. Un género muy apreciado por los egipcios es el llamado «enseñanza» o «instrucción». Baste citar entre otras la *Instrucción de Imhotep,* famoso médico y arquitecto (hacia 2800), la de *Ptah-hotep,* visir del rey Isesi (hacia 2560-2420), y la de *Amenemope,* probablemente hacia 1400.

En su instrucción, Ptah-hotep toca, como frecuentemente sucede en este género, los diversos aspectos de la vida de los funcionarios reales, incluida la vida privada. Se trata de un discurso descriptivo en el que se intercalan refranes y sentencias para subrayar el argumento presentado. La educación de los hijos y las relaciones con el soberano están impregnadas de virtudes como la sumisión y la obediencia. La justicia ocupa un lugar importante. La enseñanza de Amenemope es la más conocida por ser la más completa, considerada por muchos como el culmen de los textos sapienciales egipcios, y porque presenta notables paralelos con los capítulos 22-24 del libro bíblico de los Proverbios. Una variante de este género es la instrucción al rey *Merikaré,* atribuida al rey Khety II o a un escriba. Se trata de un compendio político-moral para uso del soberano en los tiempos difíciles y turbulentos en que le ha tocado vivir.

Otro texto famoso de la literatura sapiencial egipcia es el llamado *Diálogo del desesperado con su alma.* Se trata de un texto de la época intermedia (2300-2050), en la que el poder central estuvo muy debilitado en provecho de los señores locales y en la que los valores fundamentales habían perdido su vigencia. El texto presenta el diálogo de un hombre consigo mismo pasando revista a la situación política y social. Su tentación frente al caos que le rodea es el suicidio. Pero su ser íntimo, su «alma», no está de acuerdo con esa solución. El texto trasluce la crisis social y religiosa. Al final se abre camino cierta esperanza. Los paralelos con Qohélet han sido puestos de manifiesto repetidas veces.

Dentro de la literatura egipcia deben mencionarse dos textos importantes pertenecientes al género relato. El primero de ellos es la llamada *Historia de Sinuhé.* El texto debe situarse durante el reinado de Sesostris I (1962-1928) y se presenta como una autobiografía en la que se mezclan la realidad y la ficción. El héroe, que

cuenta su huida de Egipto y sus andanzas por Siria-Palestina, ofrece información sobre la situación política y social de esta región, así como un reflejo de la idea que los egipcios tenían de sus vecinos. El segundo texto conocido como *Las aventuras de Wen-Amón* se sitúa hacia 1080. El personaje es un enviado de la corte egipcia al Líbano para adquirir madera con destino a la construcción de la barca sagrada del dios Amón. El texto pone al descubierto la pérdida de poder de los egipcios en la costa fenicia, donde el empleado es tratado con poca consideración. Una de las escenas del texto presenta la actuación de un «inspirado extático» gracias al cual Wen-Amón consigue su objetivo.

Para terminar hay que citar la llamada *Crónica demótica,* amplio manuscrito (siglo III a. C.) en el que el autor, partiendo de una «profecía», teóricamente antigua, la comenta y explica. El texto, que se despega del conjunto de la literatura egipcia, presenta paralelos con la literatura apocalíptica israelita. El libro de Daniel funciona en parte de la misma manera, y los *pešarim* (comentarios) encontrados en Qumrán son muy parecidos en sus mecanismos esenciales.

2. *Mesopotamia*

Las culturas que florecieron en este amplio escenario son tan ricas como diferentes. Aquí prescindimos de los textos sumerios e hititas.

En el ámbito de la historia, las «listas de epónimos» asirios constituyen un elemento esencial para determinar la cronología del Próximo Oriente. En asiria, la determinación de los años se realizaba dando al año el nombre de un funcionario real, un epónimo. Así, por ejemplo, el año 740 no era conocido como el año 5 de Teglatfalasar, sino como «el año de Nabu-etirani», copero mayor. En estas listas se registran los acontecimientos importantes del año, como puede ser un eclipse de sol. Datos como éste han permitido calcular las fechas según los cómputos actuales.

Pero la aportación histórica más importante de los textos acadios (asirios y babilonios) es sin duda la que ofrecen los anales reales, las inscripciones y estelas de los reyes y la llamada «crónica babilónica».

Los anales reales son composiciones en las que los soberanos presentan sus campañas militares y victorias. Los primeros textos aparecen al final del segundo milenio, pero el género alcanzará su máximo esplendor durante el imperio neoasirio. Se trata de ins-

cripciones monumentales grabadas en palacios, templos, losas, muros y estelas. En los anales asirios constan generalmente los siguientes elementos: títulos del rey, enumeración de sus proezas anteriores, relato de la campaña en cuestión y noticia sobre la construcción y renovación de un santuario como agradecimiento a los dioses por la victoria. Los reyes asirios se presentan como «lugartenientes» de los dioses en la realización de la guerra, y el «mérito» se atribuye siempre a la fuerza y poder de la divinidad, exaltando al mismo tiempo la gloria del soberano y la felicidad que éste aporta a su pueblo.

Los babilonios cultivaron otro tipo de texto histórico: la llamada «crónica babilónica», donde hallamos una presentación de los reinados de los diversos soberanos con una «objetividad» mucho mayor que la de los anales asirios. Los anales asirios y la crónica babilónica constituyen preciosas fuentes de información para determinar la historia de la región y, por tanto, la historia bíblica.

En el ámbito sapiencial hay que destacar dos textos. En primer lugar, la llamada *Teodicea babilónica,* largo poema en el que dos hombres discuten, desde puntos de vista opuestos, sobre la justicia divina. El autor de la obra parece ser un sacerdote conocido por otros textos y que habría vivido en tiempos de Nabucodonosor I (1124-1103). Uno de los protagonistas, amargado y pesimista, va exponiendo las razones y los acontecimientos que se oponen a la aceptación de justicia divina. El otro intenta responder a cada uno de los argumentos defendiendo la justicia de los dioses, la moral, el orden. Al final del poema, el pesimista se rinde y admite la trascendencia de la divinidad y los límites del hombre.

El segundo texto, más famoso todavía que el anterior, es el conocido como *Poema del justo sufriente.* Se trata de un monólogo en el que el narrador cuenta sus desgracias: personaje importante de la sociedad de su tiempo, cae en desgracia, y a partir de ese momento se le acumulan males de todo tipo sin razón ni justificación. Al final, un enviado de Marduk, el dios principal del panteón babilonio, le comunica el perdón divino y el retorno a la felicidad. El texto, destinado en gran parte a subrayar la gloria y la justicia de Marduk, tiene paralelos evidentes con el libro bíblico de Job.

En el ámbito religioso, los textos mesopotámicos no son menos importantes. Baste recordar los textos míticos de la creación del mundo y del hombre, como *Enuma Elis,* mencionado al hablar de la religión mesopotámica, y el texto de *Atra-hasis* con perspectivas distintas, pero de gran interés en el trabajo comparativo con los textos bíblicos de creación.

El descubrimiento de la epopeya de Gilgamés supuso uno de los aldabonazos más sonados en el despertar de la crítica bíblica. El texto cuenta la historia de Gilgamés, rey de Uruk, en su búsqueda desenfrenada de la inmortalidad. Tras incontables aventuras cuajadas de datos sobre la civilización de la época, el héroe llega al lugar donde habita Utnapistin, salvado del diluvio y a quien los dioses han concedido la inmortalidad. En el encuentro, los dos héroes hablan de la posibilidad de alcanzar la inmortalidad por parte de los mortales, y con tan fausto motivo Utnapistin cuenta a Gilgamés la historia del diluvio. El interés de este texto para el estudio de algunos pasajes claves de los once primeros capítulos del Génesis es evidente.

Las oraciones y lamentaciones individuales de la piedad mesopotámica descubiertas hasta el momento son abundantes, ricas y profundas. Baste citar la gran oración al Dios Samás, el sol, dios de la justicia, cuya belleza y profundidad dicen mucho sobre la piedad mesopotámica. Ya hemos aludido al ritual de la fiesta del Año Nuevo. Otro ritual notable es el de la coronación de los reyes asirios, conservado en parte solamente, pero de suma utilidad para comprender la ideología real asiria y comparar, rito e ideología real, con los datos bíblicos.

Un elemento importante de la literatura religiosa mesopotámica son las cartas proféticas descubiertas en los archivos reales del palacio de Zimri-lim de Mari. La ciudad fue destruida por Hammurabi, rey de Babilonia, hacia 1750. Estas cartas (una treintena) están dirigidas, casi todas, al rey. Contienen mensajes de las distintas divinidades de Mari sobre temas religiosos, políticos y sociales. Los mensajes son transmitidos por la divinidad a diversas personas, funcionarios cultuales o no, con el encargo de transmitirlos a los destinarios. Se trata de un «profetismo inductivo o inspirado» cuyos paralelos, de fondo y de forma, con los textos proféticos de la Biblia son tan relevantes como las diferencias.

En el campo legislativo, los textos legales de Mesopotamia han arrojado cierta luz sobre el estudio de las compilaciones bíblicas del mismo género. Entre tales textos el más famoso y significativo es el Código de Hammurabi, soberano de Babilonia a comienzos del siglo XVIII. El texto comienza por un prólogo en forma de autoalabanza del rey, mientras que el epílogo subraya sus cualidades de «buen pastor». Entre el prólogo y el epílogo, el texto desgrana 282 «leyes». Cada una de las cuales comienza exponiendo el caso y propone a continuación la «norma», lo que hay que hacer.

Mencionaremos, en fin, la abundantísima serie de textos que

tienen por objeto la magia y la adivinación (ocupaciones que en Mesopotamia figuraron entre las más prestigiosas a lo largo de su historia), o bien la astrología, la medicina y las matemáticas.

3. *Ugarit*

Como ya nos hemos referido a la literatura ugarítica dedicada a la religión (cf. c. V, IV, 1c), baste aquí añadir un par de datos.

La leyenda de Aqhatu presenta al rey Daniilu sin descendencia. Su lamento es comprensible. Ba'lu, el dios de la fertilidad, recomienda realizar una serie de ritos gracias a los cuales la situación puede cambiar favorablemente. Así sucede. El hijo de Daniilu ha recibido del dios Kuthar un arco maravilloso. La diosa Anatu, que ama apasionadamente la caza, quiere el arco. Pero Aqhatu no quiere dárselo más que a cambio de la inmortalidad que la diosas parece rehusarle. El joven no cede su arco, y la diosa prepara su venganza: la muerte del joven con el consentimiento de El. El resto de la leyenda se ha perdido, aunque es probable que, de una forma o de otra, Daniilu recobrase la prosperidad y la descendencia al final de la obra.

La leyenda de Kirta tiene el mismo tema central: el rey privado de descendencia. La finalidad de la obra es probablemente la misma que en la leyenda de Daniilu: la protección de la divinidad a la dinastía y, por consiguiente, a su pueblo.

4. *Varios*

Los textos fenicios, aunque no muy numerosos, tienen interés desde el punto de vista lingüístico, religioso e histórico.

Una pieza clave en el entorno cultural de Israel es la estela de Mesá, descubierta en 1968 en Moab. Mide 1,10 m. de alto por 0,60 de ancho. Los beduinos la rompieron en varios trozos, pero ha podido ser reconstruida casi por completo. Se trata de una estela de victoria de Mesá, rey de Moab con 34 líneas de texto en el que se cuentan, acontecimientos ocurridos entre 852 y 842. En concreto se narra la guerra de liberación de Mesá frente al yugo israelita. Moab, que había sido vasallo de Samaría mientras duró la dinastía de Omrí, consiguió liberarse a la caída de esta. La inscripción tiene gran importancia porque es el texto más largo en lengua/dialecto moabita, muy próximo al hebreo, y porque se refiere a unos hechos históricos de los que la Biblia habla abundantemente.

Otra estela de este tipo, aunque de menos importancia, es la de Zakur, rey de Hamat y Laas, que narra acontecimientos ocurridos hacía el 805 a. C. Zakur, probablemente rey usurpador, alude a la liga que se creó contra él y de la que se libró. La inscripción es interesante no solamente por los datos históricos, sino por la lengua, el arameo, y por las fórmulas y vocablos utilizados, próximos a los textos bíblicos.

Un texto probablemente arameo ha adquirido gran celebridad desde su descubrimiento: la inscripción de Deir Alla, en el valle del Jordán. El texto, escrito sobre yeso, debía de cubrir la pared de la casa donde se encontró. Algunos autores piensan que se trata de un texto escrito en la pared de una «escuela» para servir de modelo a los alumnos en su aprendizaje de la escritura. Es posible. Lo cierto es que el texto habla no solamente de un personaje conocido por los textos bíblicos, sino casi, en los mismos términos: Balaam, hijo de Beor.

Los textos de Elefantina son igualmente una fuente importante de informaciones, sobre todo para la época postexílica. En la isla de Elefantina, cerca de Asuán, existía una colonia judía que tenía su templo dedicado a Yao. Poseemos una serie de textos entre los que figuran cartas enviadas a Jerusalén sobre temas cultuales, como la celebración de la Pascua, y otros.

5. *Bibliografía*

J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton [3]1969): obra de referencia que compendia los textos del Próximo Oriente antiguo en traducción inglesa; existe una traducción española de los textos más importantes de esta obra: id., *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966); M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977): intento de estudio comparado entre textos bíblicos y posibles paralelos de la literatura oriental. Véase también A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope. Introducción, traducción y comentario* (Madrid 1965): un buen texto para comparar con Prov. La colección *Littératures anciennes du Proche-Orient*, publicada en París con la colaboración del «Centre National de la Recherche Scientifique», ha publicado hasta ahora 12 volúmenes de excelente calidad con textos e inscripciones asirios, sumerios, babilonios y egipcios. La editorial Verbo Divino de Estella publica en la actualidad la colección *Documentos en torno a la Biblia*, traducción de una serie de cuadernos franceses, muy útiles para el estudiante; en ellos se ofrecen de manera científica y sencilla los documentos más importantes para situar la Biblia en su adecuado contexto cultural, histórico, religioso y literario; hasta el momento se han publicado 17 cuadernos. Sobre el

mundo de la literatura y religión ugarítica véase G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981): excelente edición de los textos mitológicos y de las leyendas cananeas, con un extraordinario aparato crítico y una bibliografía casi exhaustiva, ofrece además la transcripción de los textos. En la serie «Introducción a la lectura de la Biblia», dirigida por E. Charpentier y A. Paul, en curso de traducción en la editorial Cristiandad de Madrid, está previsto un volumen con el título *Escritos de Oriente Antiguo y fuentes bíblicas*, escrito por diversos autores y con aportaciones de gran interés.

III. ENTORNO LITERARIO DEL NUEVO TESTAMENTO

Puesto que todo el volumen IX de la *IEB* será dedicado a la presentación detallada de esta literatura, fundamental para la comprensión del NT, nos limitamos aquí a trazar un esquema sumario. Presentamos separadamente la literatura del judaísmo palestino y la del judaísmo de la diáspora, a excepción de la literatura apócrifa con la que comenzamos. En muchos casos es imposible precisar el origen de esta literatura, además de que sus relaciones con el judaísmo palestino o con el de la diáspora son muy problemáticas. Por eso adoptamos para la presentación de esta literatura apócrifa una división según el tipo de lengua en el que estas obras fueron escritas y un orden que indica globalmente su cronología relativa dentro de cada división.

1. Literatura apócrifa

Esta literatura, así designada dentro de la tradición católica (los protestantes la denominan «pseudoepigráfica», los judíos la califican de «extracanónica» y otros prefieren el término de «literatura intertestamentaria»), comprende una amplia serie de escritos de origen judío, pero transmitidos únicamente por la tradición cristiana, que en algunos casos llegó incluso a incorporarlos dentro del canon de determinadas iglesias. Estas obras fueron compuestas entre el siglo III a. C. y el siglo II d. C. y representan los más variados géneros literarios, del midrás bíblico a la poesía religiosa, de la literatura testamentaria a los apocalipsis.

a) Apócrifos compuestos en hebreo o en arameo.

Aunque estas obras se nos han conservado solamente en traducción griega del original (con excepción de los fragmentos de los

originales semíticos de algunas de ellas encontrados entre los manuscritos de Qumrán) o, lo que es aún más frecuente, en una traducción de esta traducción, no hay dudas serias en cuanto a que las obras originales fueron escritas en hebreo o en arameo.

1 Henoc o *Henoc etiópico.* Algunas de las más antiguas y de las más importantes composiciones apócrifas se hallan incluidas en el ciclo de escritos centrados en torno a la figura de Henoc y recogidos en la obra designada como *Henoc etiópico.* En su forma final, se halla compuesta por cinco composiciones de épocas y de origen diversos. El *Henoc Astronómico* (caps. 72-82, con las enseñanzas astronómicas que Henoc habría recibido del ángel Uriel) y el *Libro de los Vigilantes* (caps. 1-36, que cuenta en detalle la caída de los ángeles y los viajes de Henoc para interceder por ellos) se remontan a finales del siglo III a. C.; el *Libro de los Sueños* (caps. 72-82, en el que Henoc cuenta en su hijo dos visiones, una sobre la destrucción que vendrá con el diluvio y otra sobre la historia del pueblo elegido, simbolizada por diversos animales) y la *Epístola de Henoc* (caps. 91-105, con una exhortación de Henoc a sus hijos, incluyendo el *Apocalipsis de las Semanas* en que se resume la historia del mundo) fueron probablemente escritos en las primeras décadas del siglo II a. C. Ya en este siglo (y antes de la composición del *Libro de los Jubileos)* al menos las cuatro composiciones nombradas habían sido coleccionadas en una composición pseudoepigráfica atribuida a Henoc. Esta obra contenía los más antiguos apocalipsis conocidos, tanto de tipo cósmico como de tipo histórico (anteriores al libro de Daniel) e incluía extractos del *Libro de Noé,* hoy perdido. Finalmente, el *Libro de las Parábolas,* incluido también en el *Henoc etiópico* (caps. 37-71), contiene tres versiones: en la primera Henoc visita el firmamento y la residencia celeste de los justos; en la segunda le es explicado el misterio del «Hijo del hombre» y el juicio que ejercerá sobre el mundo; la tercera describe la felicidad eterna de los elegidos y se concluye con la asunción de Henoc al cielo. Hoy día la mayoría de los investigadores se inclinan a considerar también el Libro de las Parábolas como una obra judía, escrita en el último cuarto del s. I d. C. En conjunto se puede decir que los *Libros de Henoc* han tenido un gran influjo dentro de la literatura intertestamentaria, en el NT (cf. Jds 14) y en los escritores cristianos primitivos.

Jubileos. Conocida también como el «Pequeño Génesis», esta obra se presenta como una especie de comentario midrásico que encuadra la historia desde Gn 1 a Ex 12 en períodos de cuarenta y nueve años o «Jubileos». La obra entera es presentada como una

revelación hecha por «el ángel de la presencia» a Moisés en el monte Sinaí cuyo contenido se halla ya presente en la «tablas celestes». La historia se halla así predeterminada. Como corresponde a los intereses cronográficos del autor, en la obra se presta una atención especial a la celebración de las distintas fiestas, cuya institución se remonta a los tiempos más antiguos. Su angelología y su demonología se hallan muy desarrolladas, y ésta sobre todo ha tenido un gran influjo en el NT. la obra fue compuesta en hebreo, y de ella se han encontrado diversos fragmentos entre los manuscritos de Qumrán. La obra original debió de ser compuesta a mediados del siglo II a. C. en círculos cercanos a Qumrán.

Testamento (Asunción) de Moisés. Su contenido es un comentario apocalíptico a Dt 31-34 (muerte de Moisés y recomendaciones a Josué), presentado formalmente como el testamento de Moisés a Josué, en el cual toda la historia del pueblo elegido está situada dentro del esquema pecado-castigo-conversión-retorno. El doble título de esta obra nos indica ya algunos de los problemas que presenta. Se encuentran ecos de la obra en Jds 9. Es también problemática su datación. La mayor parte de la obra parece haber sido motivada por la persecución de la época macabea, pero los caps. 5-6 desarrollan el curso de la historia hasta comienzos del siglo I. d. C. En todo caso, el *Testamento de Moisés,* fue ya empleado por el autor de Hch 7,36.

Salmos de Salomón. Esta colección de 18 salmos, que imitan en su forma y en su contenido a los Salmos canónicos, se ha conservado en una traducción griega. Procede muy probablemente de círculos fariseos, como lo muestran la insistencia en la obediencia a la Ley, la doctrina del libre arbitrio y de la retribución, y el énfasis en la resurrección. La redacción final habría sido hecha hacia el año 40 a. C., ya que el salmo 2 alude a la muerte de Pompeyo en Egipto.

Martirio de Isaías. Es una obra judía que nos ha llegado como parte de una obra cristiana más amplia conocida como *Ascensión de Isaías.* Está compuesta de tres elementos distintos: el *martirio de Isaías* (AscIs 1,1-3,12; 5,1-16), el *Testamento de Ezequías* (AscIs 3,12-4,22, una visión en la que Isaías predice la vida de Cristo y de su comunidad desde la encarnación hasta la venida del anticristo simbolizado por Nerón) y la *Visión de Isaías* (AscIs 6-11, descripción de los viajes de Isaías por los siete cielos). Aquí nos interesa únicamente el *Martirio,* cuyo origen judío está hoy día fuera de discusión. Constituye una especie de midrás a 2 Re 20-21; comienza con la profecía de Isaías ante el rey Ezequías sobre su propia muerte a manos de Manasés (aserrado en dos con una sierra de

madera), y en el resto de la obra se nos narra el cumplimiento de esta profecía. Su fecha de composición es imposible de precisar. La obra existía ya en el siglo I d. C., como lo prueba la alusión a ella en Heb 11,13, pero ni su orígen en la época macabea ni sus relaciones con Qumrán parecen probados.

Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón). Se trata de un interesante midrás agádico que recuenta la historia bíblica desde Adán hasta Saúl siguiendo fundamentalmente el hilo del relato bíblico, aunque con importantes omisiones y con adiciones aún más interesantes. A diferencia de otros apócrifos, no presenta elementos de carácter sectario, sino que reelabora antiguas tradiciones pertenecientes al patrimonio común judío. Su composición se sitúa generalmente en la segunda mitad del siglo I d. C., aunque es imposible precisar si antes o después del año 70.

Apocalipsis de Abrahán. Esta obra, conservada únicamente en la traducción eslava hecha sobre la versión griega del original semítico, contiene una narración legendaria sobre la conversión de Abrahán al monoteísmo (caps. 1-8) y un apocalípsis construido sobre un midrás de Gn 15 y sobre un viaje celeste de Abrahán. La obra podría haber sido compuesta a finales del siglo I d. C., ya que parece contener una alusión a la destrucción del templo.

4 Esdras. Fue sin duda el apocalipsis judío más popular en círculos cristianos. De hecho, su versión latina se conserva como un apéndice en la edición clementina de la Vulgata. La obra original se limita a los actuales caps. 3-14. El apocalipsis fue compuesto en las últimas décadas del siglo I d. C. La obra se divide claramente en dos partes. La primera contiene tres diálogos de Esdras con el ángel Uriel, todos con la misma estructura: oración-lamento del vidente, respuestas del ángel que contienen las revelaciones y se terminan con el anuncio de los signos de los últimos tiempos, el consuelo que el ángel ofrece al vidente y el ayuno de éste para prepararse a nuevas revelaciones. La segunda parte está formada por cuatro visiones y su interpretación correspondiente: la de la mujer estéril, la del águila que simboliza a Roma y del león que simboliza al Mesías, la del hombre que surge del mar para consumar la salvación y la de Esdras como nuevo Moisés encargado de instruir al pueblo y de reescribir los libros sagrados.

b) Apócrifos cuya lengua original es incierta.

Se trata, como en el caso de los apócrifos precedentes, de obras únicamente conservadas en griego o en otra traducción. Pero, a

diferencia de las obras hasta ahora mencionadas, la cuestión de si los originales fueron escritos en una lengua semítica o se trata de creaciones originales en griego no ha sido aún definitivamente resuelta.

Testamentos de los Doce Patriarcas. La obra consiste en doce «testamentos», doce «discursos de adiós» que los doce hijos de Jacob dirigen a sus hijos o familiares a la hora de la muerte. Se inspira en los «discursos de adiós» del AT y forma parte de un género literario muy popular en la época. Los doce «discursos de adiós» tienen una estructura estereotipada: cada uno está precedido de un pasaje introductorio de tipo biográfico y seguido de algunos detalles en cuanto a la muerte y sepultura del patriarca. La opinión hoy día más general reconoce en los *Testamentos* un núcleo judío con abundantes paralelos en los escritos qumránicos, escrito en hebreo o arameo en el siglo II a. C., reelaborado posteriormente en griego y sometido finalmente a una redacción cristiana en el siglo II d. C.

Apocalipsis siriaco de Baruc (2 Baruc). Este apocalipsis, escrito después de la destrucción del templo, intenta responder a la cuestión de por qué Dios permitió aquella catástrofe. La respuesta es que la destrucción es un acto divino que precede al juicio y a la salvación final de Israel. La obra presenta estrechas relaciones con *4 Esdras* y fue escrita en torno al año 100 d. C.

Testamento de Abrahán. A pesar del título, no es un «testamento» en el sentido estricto, sino un relato apocalíptico. Abrahán, invitado por el ángel Miguel, se niega a hacer su testamento antes de haber visitado el mundo entero. La recensión larga de la obra, probablemente la más cercana al original, es la que más interpolaciones cristianas presenta; la recensión corta, por su parte, ofrece un texto griego más semitizante. El original, quizás alejandrino, podría remontarse al siglo I d. C., aunque la obra carece de elementos precisos que permitan una datación.

Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés). De la larga serie de desarrollos midrásicos sobre la vida de los primeros padres, tal vez el más interesante sea la composición conocida en su versión griega con el nombre equivocado de *Apocalipsis de Moisés,* y en su versión latina y eslava con el más correcto de *Vita Adae et Evae,* que glosa los tres primeros capítulos del Génesis con abundantes ampliaciones. A pesar de algunas reminiscencias helenísticas y de las abundantes inserciones claramente cristianas, se trata de una obra fundamentalmente judía que pudo haber sido compuesta en el siglo I d. C.

c) Apócrifos compuestos en griego.

Entre la literatura judía de este período, ciertamente escrita en griego e influida por el pensamiento helenístico, se encuentran, junto a obras filosóficas o históricas que mencionaremos más tarde, varias composiciones apócrifas. Las más importantes son las siguientes:

Carta de Aristeas. Esta obra es en realidad un escrito de propaganda destinado a defender la traducción griega del Pentateuco. Compuesta en forma de carta que Aristeas, supuesto oficial del rey Tolomeo II Filadelfo, envía a su hermano Filócrates, la obra relata la embajada enviada por el rey egipcio a Jerusalén para obtener un ejemplar de la Ley mosaica, la acogida de los traductores en Alejandría, la traducción del texto bíblico y la proclamación oficial del mismo. La obra fue escrita por un judío alejandrino que conoce muy bien la vida de la corte. Su fecha de composición sigue siendo discutida; la gran mayoría de los estudiosos están de acuerdo en situarla hacia mediados del siglo II a. C.

Oráculos Sibilinos. La colección de libros conocida como *Oráculos Sibilinos* nos ha conservado una gran variedad de textos de procedencia y fechas muy diversas, unidos por su forma (hexámetros griegos), su función religiosa y política y su atribución común a la sibila hebrea. Las sibilas eran mujeres que profetizaban bajo el influjo de la inspiración divina y proferían oráculos. La literatura oracular atribuída a las distintas sibilas es muy antigua, y la encontramos ya mencionada en Heráclito. La sibila más importante en el mundo griego era la de Eritrea; en el mundo romano, la más influyente era la de Cumas. Estos oráculos eran esencialmente religiosos, pero tenían al mismo tiempo una gran efectividad política. La colección de oráculos que forman los actuales 14 libros de los *Oráculos Sibilinos* incluye cierto número de oráculos de origen pagano, otros claramente judíos y algunos ciertamente cristianos. Se trata de una colección caótica procedente de tiempos y de lugares muy diversos. Los elementos judíos se hallan concentrados en los libros III, IV y V, los únicos que aquí mencionamos. El libro III tiene un carácter realmente heterogéneo. El cuerpo de la obra es claramente judío y parece haber sido compuesto a mediados del siglo II a. C. Se caracteriza por la presentación de un rey Tolomeo como figura salvadora que acabará con la situación de guerra e introducirá un reinado de paz. El libro IV reemplea un antiguo oráculo pagano de la época de Alejandro Magno que dividía la historia en diez generaciones y cuatro reinos hasta el imperio macedónico, y lo prolonga hasta la destrucción del templo y la

erupción del Vesubio, que es presentada como un castigo por la destrucción de Jerusalén. Este detalle permite datar la obra con precisión en torno al año 80 d. C. El libro V está compuesto por un panorama histórico (vv. 1-51) que va desde Alejandro hasta Marco Aurelio (o hasta Adriano, si el v. 51 no es original) y por cuatro oráculos (vv. 52-434) contra distintas naciones. La composición del cuerpo de la obra se sitúa antes de finales del siglo I d. C. La introducción habría sido añadida en época de Adriano o de Marco Aurelio.

Testamento de Job. Esta obra nos ofrece una presentación midrástica de la historia del personaje bíblico en forma de «testamento». Parece destinada a estimular la conversión al judaísmo, puesto que Job es presentado como un pagano, pero el ataque contra los matrimonios mixtos y la recomendación de un entierro correcto no puede dirigirse más que a judíos. Su parénesis recomienda sobre todo la virtud de la paciencia, y, aunque muy interesado en las realidades celestes, su autor no tiene el lenguaje ni el interés por el futuro que caracterizan a los apocalipsis. La obra fue escrita originalmente en griego, posiblemente en el siglo I d. C.

José y Asenet. La obra, conocida en dos recensiones griegas y en numerosas versiones, es un desarrollo midrásico de Gn 41,41-52 y 46,20 en la forma literaria de novela helenística. Está formada por dos partes claramente distintas. La primera relata los amores y el matrimonio de José y de Asenet. La segunda tiene un carácter más épico y se termina con la muerte del faraón y de su hijo y la proclamación de José como rey del país. Fue escrita en griego y con toda seguridad en Egipto, en una época difícil de determinar. La mayoría de los autores fijan la fecha de su composición antes de la persecución de Adriano (en 117 d. C.) y después de la terminación de la traducción de los LXX, que el autor conoce y emplea. Más que una novela proselitista, *José y Asenet* es una justificación de la plenitud judía de los convertidos (e indirectamente una defensa de los matrimonios mixtos) cargada de simbolismo y con un gran contenido ético. La obra fue enormemente popular en el mundo cristiano.

2. *Literatura qumránica*

Los manuscritos descubiertos junto al Mar Muerto, provenientes de la biblioteca de la comunidad de Qumrán, contienen, junto a numerosas copias de textos bíblicos y de textos apócrifos, una serie de obras que nos revelan la literatura propia de la secta. Es el

conjunto de estas obras, que muestran una gran afinidad de ideas y expresiones, lo que designamos como literatura qumránica. Como testimonio del judaísmo pluralista de la época, su valor es inapreciable, y su importancia para la comprensión del NT fundamental. Dejando de lado textos de menor importancia, las obras sectarias pueden agruparse en las tres categorías siguientes:

a) Reglas.

Son los textos que contienen las normas de vida de la secta y su halaká propia. La más completa y mejor conocida es la *Regla de la Comunidad*, documento fundamental para conocer la organización y la teología de la secta. Otra regla importante es la designada como *Documento de Damasco*. Aunque el ejemplar mejor conocido y más completo de esta obra proviene de la Genizá de El Cairo, en Qumrán se han encontrado varias copias, y no hay duda de que se trata de una obra sectaria, aunque para un tipo de comunidad distinto del de Qumrán.

De un tipo completamente diferente es la *Regla de la Guerra*, que se ocupa de los cuarenta años que precederán el fin de los tiempos. Se caracteriza por la batalla implacable contra las fuerzas del mal, al final de la cual «los hijos de la luz», asistidos por las potencias angélicas, terminarán por derrotar y destruir a los «hijos de las tinieblas» y a los ejércitos de Belial. Por otra parte, la *Regla de la Congregación*, de la que solamente se nos han conservado dos columnas, legisla para la comunidad de los tiempos escatológicos. Las partes conservadas nos muestran los derechos de cada categoría de miembros y nos describen la reunión del consejo presidida por los dos Mesías y que culmina en el banquete mesiánico.

Toda una serie obras halákicas, como las *Ordenanzas* o la *Carta halákica*, aún no publicada, se hallan relacionadas con las Reglas aunque literariamente son de un género distinto. La más amplia de ellas y la más importante es el *Rollo del Templo*, que adapta y modifica las prescripciones bíblicas sobre el templo, las fiestas y los sacrificios correspondientes, así como buena parte de las prescripciones del Deuteronomio.

b) Interpretación bíblica.

A juzgar por los textos conservados, puede concluirse que una de las principales actividades de los miembros de la comunidad qumránica era la exégesis del texto bíblico. La poesía qumránica

está llena de reminiscencias bíblicas. También en las Reglas encontramos pequeñas unidades exegéticas sobre textos concretos, y obras enteras como el *Rollo del Templo* constituyen una reinterpretación profunda del texto bíblico del que parten. Pero, además una buena parte de los manuscritos conservados son obras de tipo midrásico en las que el texto bíblico es fundamental. Obras como el *Génesis Apócrifo*, las *Bendiciones Patriarcales*, los *Salmos de Josué*, las *Palabras de Moisés* y toda una serie de *Apócrifos Mosaicos* y de *Paráfrasis al Pentateuco*, aún inéditas, pertenecen a este género de interpretaciones bíblicas. También son de carácter exegético diversas composiciones pseudo-epigráficas conservadas en varias copias: *Pseudo-Jeremías, Pseudo-Ezequiel, Pseudo-Daniel*, lo mismo que otras obras arameas, como la *Descripción de la Nueva Jerusalén* y la *Oración de Nabonides*, que se inspiran respectivamente en Ez 40-48 y en las historias sobre Nabucodonosor de Dn.

Pero las obras exegéticas qumránicas más características son las designadas como *pešarim*, del nombre *pešer*, «interpretación», que emplean frecuentemente. Más que una interpretación o un comentario como nosotros lo entendemos, este método consiste en una actualización del texto bíblico que es aplicado directamente a la vida de la comunidad; el presente de la comunidad se halla contenido en el texto bíblico, y la interpretación de éste consiste en desvelarlo. Entre los *pešarim* continuos, el mejor conservado es el de Habacuc, pero otros, como el *pešer* de Nahúm, también son importantes; existen restos de seis *pešarim* de Isaías, de algunos Salmos y de todos los Profetas Menores. Entre los *pešarim* temáticos podemos señalar como los más interesants el *Midrás de Melquisedec* y el *Pešer de los Períodos*, así como las *Catenae, Tanhumim, Florilegium, Testimonium*, etc., procedentes de la Cueva 4.

c) Textos poéticos y litúrgicos.

Nuestra ignorancia del desarrollo concreto de la liturgia qumránica impide poder determinar si ciertos textos de carácter hímnico eran puras composiciones poéticas o estaban dedicados a un empleo litúrgico. Esta inseguridad se aplica a textos tan importantes como los *Himnos* de la Cueva 1, que nos revelan toda la profundidad de la espiritualidad qumránica y que en gran parte han sido atribuidos al Maestro de Justicia, fundador de la comunidad. Lo mismo sucede con otra serie de textos, relativamente numerosa, pero de pequeña extensión.

3. *Literatura targúmica*

Los targumes son las traducciones arameas del texto bíblico destinadas generalmente a ser leídas en la liturgia sinagogal. La prescripción rabínica que señala que en las celebraciones de la sinagoga el texto de la Biblia debe ser leído, pero que la traducción del mismo (el *targum*) debe ser recitada de memoria nos indica la esencia de esta literatura targúmica y los problemas que su empleo lleva consigo: se trata de una literatura de traducción al servicio del texto bíblico y al servicio de la comunidad, pero cuya transmisión oral dificulta la tarea de datar las tradiciones interpretativas que contiene. Es ciertamente una traducción al servicio de la liturgia, pero a la vez actualiza el texto bíblico de acuerdo con la tradición oral en función de las necesidades concretas de la comunidad a la que se dirige. El traductor, el *meturgeman,* traduce el texto bíblico, empleando las técnicas habitualmente encontradas en la literatura midrásica, para incorporar la exégesis que es normativa en la comunidad. En consecuencia, los targumes, en la forma en que han llegado hasta nosotros incorporan elementos de épocas muy diversas.

Su origen es incierto. La tradición rabínica ve en el texto de Neh 8,8 el origen de las traducciones arameas. En todo caso, provienen del entorno geográfico y cultural palestino y surgieron en un momento en el que el hebreo era ya ininteligible para una buena parte del pueblo. Para una descripción de los diversos targumes, aparte la presentación completa que se hará en IEB vol. IX, cf. c. XV, III de este mismo volumen.

4. *Literatura rabínica*

Si el cuadro propio de la literatura targúmica lo constituye la sinagoga, el lugar de origen de la amplísima literatura rabínica es el *bet midrás,* la escuela rabínica y la academia, donde el estudio y comentario de la Torá escrita y la compilación y modificación de la Torá se prosiguen incesantemente. Tal origen explica el carácter peculiar de esta literatura. Sus obras son creaciones colectivas y se presentan como compilaciones de materiales diversos que se enriquecen y se modifican con el tiempo. Simplificando en gran medida, podemos agrupar las obras de esta literatura en dos grandes categorías. Una está dedicada a la interpetación *(derás)* del texto bíblico, tanto de sus aspectos halákicos o de prescripciones legales, como de sus elementos narrativos o agádicos; es la literatura mi-

drásica o exegética. La otra se centra en la compilación y catalogación de la ley oral, sin que la referencia al texto bíblico sea necesaria (aunque a veces también se halle presente): es la literatura misnaica y talmúdica.

a) Midrases.

Aunque el término «midrás» se aplica también a unidades menores que consisten en una actualización del texto bíblico mediante explicaciones, modificaciones, ampliaciones, etc., y que se encuentran en casi todas las obras literarias de la época, aquí lo empleamos en su sentido técnico para designar determinadas obras literarias (los midrases) de tipo exegético. Veamos las más importantes.

Midrases tannaíticos. El nombre alude a la época de la composición de las obras y a sus supuestos autores, los maestros tannaítas, es decir, los rabinos de los s. I y II, anteriores a la compilación de la Misná. Estas obras son comentarios, verso por verso, de determinados libros bíblicos, del Exodo al Deuteronomio. En su mayoría son comentarios halákicos y se concentran en los capítulos bíblicos de carácter legal, aunque no falta en ellos la agadá. En su forma original reflejaban la interpretación de las dos grandes corrientes exegéticas, la de R. Aquiba y la de R. Yismael. Al parecer existieron en un tiempo ocho obras de este tipo, cuatro con la exégesis de cada escuela; pero los redactores del siglo IV mezclaron y confundieron elementos de distintas obras con el resultado de que los cuatro midrases tannaíticos clásicos presentan un carácter mixto. Estas cuatro obras son: *Mekilta de R. Yismael,* comentario de Ex 12-23 atribuido a R. Yismael y que refleja los principios exegéticos de su escuela; *Sifrá,* comentario al Levítico atribuido a R. Yehudá bar Ilay, de la escuela de R. Aquiba; *Sifré Números,* comentario de Nm a partir el cap. 5, de la escuela de R. Yismael; *Sifré Deuteronomio,* comentario a Dt., a partir del cap. 12, de la escuela de R. Aquiba. Investigaciones modernas han permitido recuperar, al menos parcialmente, tres de los otros cuatro midrases tannaíticos: *Mekilta de R. Simeón ben Yohai,* comentario a Ex, de la escuela de R. Aquiba; *Sifré Zuta,* comentario a Nm atribuido a R. Eliezer ben Jacob, de la escuela de R. Aquiba; *Sifré Deuteronomio,* comentario a los primeros capítulos de Dt, de la escuela de R. Yismael y de contenido sobre todo agádico; del comentario a Lv de la misma escuela de R. Yismael lo único conservado son algunas citas incluidas en el Talmud.

Midrases homiléticos. Son de tipo y estructura distintos a los anteriores. Parten unas veces de un problema halákico que resuelven comentando los textos de las lecturas litúrgicas; otras comienzan con el texto bíblico, que iluminan mediante las lecturas del ciclo sinagogal. Las homilías incluyen proemios y conclusiones mesiánicas o morales. Las colecciones más importantes son las siguientes: *Pesikta de Rab Kahana,* que contiene dos colecciones de homilías sobre las lecturas de las fiestas y de once sábados especiales; *Pesikta Rabbati,* colección para fiestas y sábados, aunque es más tardía que la precedente e incluso repite algunas homilías de ella; *Tanhuma,* colección de homilías a todo el Pentateuco siguiendo el ciclo de lectura sinagogal; se la designa como *Tanhuma* del nombre de R. Tanhuma bar Abba, un rabino de la época de los amoraítas (s. III-V d. C.), a quien se atribuye buen número de los proemios que preceden la exposición de los versículos bíblicos; también se conoce esta colección con el nombre de *Yelammedenu,* expresión con la que comienzan las exposiciones halákicas que intoducen las homilías.

Otros midrases. Además de estos dos grandes tipos, existen otros muchos midrases de épocas y contenido muy diverso, que son interesantes para el estudio de la historia (así, la *Megillat Taanit* o el *Seder Olam*), de la lengua *(Berešit Rabbá* y *Ekah Rabbá,* midrás al Génesis y a Lamentaciones, dos de los más antiguos midrases palestinos, que incluyen aún gran cantidad de palabras griegas), o del pensamiento teológico que no encontrará cabida en el judaísmo oficial (el *Pirqé Rabbí Eliezer).*

b) Misná.

La creación más importante del judaísmo rabínico es, sin lugar a dudas, la Misná. El nombre que significa «repetición», se emplea para designar una compilación de leyes organizada temáticamente. Usado en particular, el nombre se refiere a la Misná de R. Judá el Patriarca, la compilación de halakot de la Ley oral hecha a finales del s. II d. C., que fue aceptada enseguida como autoritativa y que forma la base de todo el desarrollo del judaísmo posterior. La obra se presenta como una amalgama de leyes agrupadas en seis grandes divisiones temáticas (los seis *sedarim* u «órdenes de la Misná), que cubren prácticamente todos los aspectos de la legislación del Pentateuco. Su contenido es el siguiente: productos agrícolas y diezmos; las fiestas; las mujeres; derechos de propiedad y procedimientos legales; sacrificios y ofrendas; leyes de impureza.

Estos *sedarim* contienen 63 tratados, cada uno de los cuales se ocupa de un aspecto concreto del tema general.

La tradición es unánime en atribuir a R. Judá su compilación, aunque éste no pretendió reunir la totalidad del material halákico existente, sino únicamente presentar las normas que gozaban de autoridad. Para ello se sirvió de colecciones anteriores que ya habían sistematizado determinados aspectos. R. Judá integró todos estos elementos, transmitidos oralmente o por escrito, en un conjunto homogéneo que fue inmediatamente reconocido como la expresión más completa de la Ley oral y adquirió fuerza de autoridad para toda decisión legal, convirtiéndose en la base de todo el desarrollo posterior del judaísmo.

c) Tosefta.

Pero la Misná de R. Judá, a pesar de su importancia, sólo recogió una parte de las tradiciones legales existentes en su tiempo. Algunos de los materiales que quedaron fuera *(baraita)* de la Misná oficial fueron recogidos en una colección que complementa a la Misná, la Tosefta, nombre que significa «adición, suplemento». Esta obra, aunque mucho más amplia, está organizada de la misma manera que la Misná, en órdenes y tratados, y puede ser considerada como su gran apéndice, a pesar de ser en realidad una obra independiente. La tradición atribuye su composición a Hiyya bar Abba, un discípulo de Aquiba contemporáneo de R. Judá el Patriarca, pero en la forma en la que ha llegado hasta nosotros incluye muchos elementos posteriores a la Misná.

d) Talmud.

Aunque de composición muy posterior, no dejan de ser importantes para nuestro propósito esas dos enciclopedias del saber judío que son el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Babilonia, ya que en ellos se encuentran muchos materiales anteriores. El punto de partida de ambos es la Misná, a la que añade un comentario (*Gemará*) elaborado por los doctores y que refleja la enseñanza de las distintas escuelas. El Talmud de Jerusalén *(Yerušalmi)* recoge el trabajo de las academias palestinas de Galilea; el Talmud de Babilonia *(Babli)*, el de los doctores de las escuelas de Sura y de Pumbedita. El primero debió de ser redactado en el siglo V, mientras que el segundo, comenzado ciertamente por los *amoraim*, sólo se completó en la época de los *saboraim*, ya entrado el s. VI. Ambos textos

incluyen numerosas *baraitot* o cuestiones de época tannaítica, ocasionalmente idénticas en ambos Talmudes, y a veces iguales a las conservadas en la Tosefta. Aunque la *Gemará,* como la Misná a la que comenta, es fundamentalmente jurídica, ambos Talmudes incluyen muchos elementos agádicos, relatos históricos, leyendas concernientes a rabinos famosos, parábolas que reflejan la vida diaria, etc., por lo que son un buen retrato de la vida entera del judaísmo rabínico. El *Yerusalmi* contiene más elementos históricos que el *Babli,* pero este último es el que goza de mayor autoridad y el que representa el rostro oficial de todo el judaísmo.

5. *Traducciones griegas de la Biblia*

Las traducciones griegas de la Biblia, y sobre todo la traducción anónima conocida como la *Septuaginta,* forman la base de toda la cultura del judaísmo de la diáspora. Estas mismas traducciones constituyen el vehículo más importante a través del cual el texto del AT pasa a formar parte integrante del patrimonio cristiano. De ellas, aparte cuanto se diga en IEB vol. IX, cf. los datos en c. XV, II de este volumen.

6. *Historiadores, poetas, filósofos*

El judaísmo helenístico produjo una rica y variada literatura que, desgraciadamente, en su gran mayoría no ha llegado hasta nosotros. De muchas de las obras que produjo conocemos sólo alusiones o breves referencias. Algunos fragmentos, sin embargo, se han preservado gracias a haber sido incluidos en las obras de Flavio Josefo, de autores cristianos como Eusebio de Cesarea o de Clemente de Alejandría y, en el caso de las obras históricas, en la compilación del autor pagano Alejandro Polihístor. Puesto que nuestro conocimiento de estos autores y de sus obras se basa en la selección de material hecha primero por Alejandro Polihístor y luego por los autores cristianos, debemos suponer que nos proporcionan una imagen parcial y distorsionada de su literatura. A pesar de ello podemos vislumbrar la riqueza y la variedad de su producción y su influjo apologético. De esta vasta producción únicamente mencionamos aquí aquellos autores que son mejor conocidos gracias a la abundancia y extensión de los extractos conservados de sus obras. Los agrupamos en tres grandes categorías generales.

a) Historiadores.

Los más importantes son Demetrio, Artapano y Eupólemo. Los tres vivieron, muy probablemente, entre 250 y 150 a. C.; los dos primeros en Alejandría y el tercero en Palestina.

Demetrio compuso una obra cuyo título, según Clemente de Alejandría, era *Sobre los Reyes de Judea,* aunque los fragmentos conservados tratan únicamente de Abrahán, de Jacob y sus hijos, de Moisés y de Ziporá, de las armas que los israelitas poseían en el desierto y del tiempo que media entre la deportación de las tribus del sur y Tolomeo IV.

Artapano. Su obra *Sobre los judíos* es más una novela popular con elementos tomados de la historia que historia en sentido propio. Su finalidad parece ser la de remodelar la narrativa bíblica a la manera agádica para exaltar las aportaciones judías y glorificar a los héroes del pasado de Israel.

Eupólemo, a diferencia de los otros dos escritores, parece ser de origen palestino y es generalmente identificado con el «Eupólemo hijo de Juan el hijo de Acos», a quien Judas Macabeo envió a Roma para negociar un tratado de paz (1 Mac 8,17 y 2 Mac 4,11). Esto puede explicar su interés por el templo (en cuanto miembro de una antigua familia sacerdotal) y su bilingüismo, que aparece en el uso del texto hebreo de la Biblia. Su obra *Sobre los Reyes de Judea,* aunque incluía cálculos cronológicos desde Adán hasta el período macabeo, parece concentrarse en la época de la monarquía hasta el destierro.

b) Poetas.

Como en el caso de la historia, también por lo que respecta a la poesía judeo-helenística de la época nuestros conocimientos dependen de las citas de Alejandro Polihístor, incluidas en las obras de Eusebio. Gracias a él se nos han conservado algunos hexámetros de la obra *Sobre Jerusalén* de Filón, un poeta épico, así como otros, que tratan sobre todo de Siquem y de la historia de los samaritanos y están más cerca del modelo homérico, pertenecientes a la obra de Teodoto, un autor de quien se duda si era judío o samaritano. De otros poetas, como Sosates, «el Homero judío», sólo conocemos el nombre y el hecho de que vivió en Alejandría. El poeta más interesante, a juzgar por los elementos conservados, fue Ezequiel el Trágico, que utilizó los materiales bíblicos para escribir una serie de dramas a la manera griega. El único de estos dramas del que nos

han llegado extractos (270 líneas) es el *Exagôgê*, en el que se dramatizaba la historia del Exodo en trímetros yámbicos.

c) Filósofos.

Si dejamos de lado a Filón, de quien trataremos luego, y los tratados en cierto modo filosóficos incluidos en la *Septuaginta* (Sab y 4 Mac), el más importante filósofo judeo-helenístico que conocemos es Aristóbulo, filósofo profesional que vivió en Alejandría probablemente a mediados del siglo II a. C. Su obra consistía fundamentalmente en una explicación filosófica de la Torá mosaica cuya finalidad era probar que ésta, bien entendida, contenía ya todo lo que los filósofos griegos descubrieron después o, como dice Clemente de Alejandría, «que la filosofía peripatética dependía de la Ley de Moisés y de los demás profetas».

7. *Flavio Josefo*

Dentro de esta presentación de la literatura judía merece mención especial Flavio Josefo. Nativo de Jerusalén y miembro de una noble familia sacerdotal (su nombre era Josefo hijo de Matatías, el sobrenombre de Flavio procede de su posterior vinculación con la familia imperial romana), se afilió al partido fariseo después de seguir durante algún tiempo las enseñanzas saduceas y esenias y de pasar tres años con el eremita Bano en el desierto. General en jefe de Galilea durante la revuelta contra Roma, fue capturado por los romanos después de la toma de Jotapata, pero obtuvo la libertad al cumplirse la predicción que había hecho a Vespasiano de que sería nombrado emperador. Protegido por el favor imperial, se instaló en Roma, donde se dedicó a escribir. A pesar de los grandes problemas que sus obras presentan, de su valor desigual y de su carácter apologético, Josefo constituye la más importante fuente histórica para el período del NT. De sus obras han llegado hasta nosotros las siguientes:

La Guerra Judía. Josefo compuso en arameo una historia de los sucesos de los años 66-70 d. C., destinada a sus correligionarios de las provincias de Asia, que no se ha conservado. Afortunadamente él mismo decidió reescribirla en griego, y esta edición griega de la obra constituye nuestra mejor fuente de información sobre los

hechos. La obra está dividida en siete libros: el primero y la mitad del segundo están ocupados por una introducción que abarca desde el período de Antíoco Epífanes hasta el estallido de la revuelta. El primer año de la guerra ocupa la otra mitad del segundo libro, y la campaña de Galilea del año 67 el tercero; en el cuarto se narra el progreso de la guerra hasta el sitio de Jerusalén; en los libros quinto y sexto, el asedio y la conquista de la ciudad, y en el séptimo las secuelas de la guerra hasta la destrucción de los últimos insurgentes. La edición griega fue terminada en vida de Vespasiano y aprobada por Vespasiano y por Tito.

Las Antigüedades Judías. Esta obra en veinte volúmenes narra la historia del pueblo judío desde los orígenes hasta el comienzo de la guerra contra Roma. Los diez primeros libros corren paralelos a la narración bíblica y se extienden hasta el final del destierro en Babilonia. Sus fuentes son casi exclusivamente los textos bíblicos, tanto los originales hebreos como la traducción griega, que emplea mayoritariamente. Los otros diez libros cubren la historia postbíblica. Josefo emplea para ellos las fuentes más diversas. 1 Mac, la saga de los Tobíadas y la Carta de Aristeas, junto con tradiciones populares sobre Alejandro, le sirven para completar los elementos que toma de otros historiadores como Polibio, Estrabón y Nicolás de Damasco al escribir la historia hasta el período de los Asmoneos. Para el período herodiano, Nicolás de Damasco constituye su fuente principal, lo mismo que las Memorias de Agripa para el reinado de éste. A estas fuentes Josefo añade elementos claramente legendarios, pero también utiliza elementos procedentes de registros sacerdotales e incluye un buen número de documentos oficiales cuidadosamente transcritos. La obra está dirigida a lectores paganos, a los que no sólo pretende instruir, sino disponer favorablemente para la causa judía. El conjunto es un verdadero monumento de una riqueza inapreciable a la hora de estudiar la historia postbíblica.

La Vida. Más que una biografía de Josefo, la *Vida* es una narración de sus actividades como jefe de la revuelta en Galilea, escrita para defenderse a los ojos de los romanos de las acusaciones de Justo de Tiberíades, y encuadrada en unas notas biográficas al comienzo y al final. Parece ser posterior a las *Antigüedades Judías* y, de hecho, se ha transmitido como una conclusión o apéndice de esta obra.

Contra Apión. Esta obra en dos libros, conocida también como *Sobre la antigüedad del pueblo judío,* es una hábil apología del judaísmo destinada a disipar malentendidos y refutar los ataques

que los judíos de la época tuvieron que soportar, en particular los del gramático alejandrino Apión.

8. *Filón de Alejandría*

Si Josefo es indispensable para comprender la historia del NT, las ideas de Filón de Alejandría constituyen uno de los elementos esenciales en el desarrollo del pensamiento cristiano. Su influjo es perceptible ya dentro del NT, sobre todo en el IV Evangelio y en la carta a los Hebreos, y forman uno de los elementos claves de la exégesis cristiana y del pensamiento de los primeros Padres de la Iglesia.

Filón nació en Alejandría hacia el año 20 a. C., en una de las familias judías más importantes de la ciudad y partició como jefe de la delegación judía en la embajada que los judíos alejandrinos enviaron a Roma en tiempos de Calígula en los años 39-40 d. C. Filón mismo describe este episodio en su *Legatio ad Caium.* Profundamente imbuido de la cultura griega, conoce y emplea los poetas griegos, como Homero, Eurípides y otros, y su pensamiento está claramente conformado por la filosofía griega, sobre todo por Platón. Igualmente claros y profundos son los influjos del estoicismo y del neopitagorismo, que dan a su pensamiento un carácter ecléctico. Pero, a pesar del enorme influjo de la filosofía griega, Filón es sobre todo un judío que emplea esta filosofía para expresar en moldes griegos su profunda fe judía. Para Filón, la suprema revelación de la sabiduría divina se halla contenida en la Ley mosaica, que constituye la única autoridad y la única fuente de toda sabiduría. El método que Filón emplea para probar este principio fundamental es la interpretación alegórica, método empleado tanto por los griegos como por los judíos con anterioridad a Filón. Este método le permite obtener un doble resultado: transmitir a sus correligionarios judíos los tesoros de la filosofía griega y probar a los griegos que todos los valores tan apreciados de esta filosofía se hallan ya contenidos en la Ley mosaica.

Las obras de Filón pueden agruparse en dos grandes bloques: las que se hallan centradas en torno al Pentateuco (tres cuartas partes de todo lo conservado) y las demás. Las primeras consisten en tres grandes series:

Quaestiones et Solutiones. Están formadas por breves exposiciones catequéticas en forma de preguntas y respuestas, nacidas posiblemente como resultado de la enseñanza dada por Filón en la sinagoga de Alejandría. Los seis libros de las *Quaestiones et Solutio-*

nes in Genesim se extienden únicamente hasta Gn 28. De las *Quaestiones et Solutiones in Exodum,* sólo el quinto libro y algunas partes del segundo se han conservado en armenio.

Legum Allegoria. Esta segunda serie constituye un gran comentario exegético en el que son tratados alegóricamente pasajes selectos del Génesis. El conjunto es conocido como *Comentario Alegórico* y constituye la obra máxima de Filón, obra esotérica y destinada a exponer los grandes principios de su filosofía.

La tercera gran serie es conciencia convencionalmente como la *Exposición* y constituye una exposición popular y sistemática de la legislación mosaica, cuyo valor y significación intenta clarificar para un amplio círculo de lectores. Los tratados que comprenden esta serie dan la impresión de una agrupación de obras independientes, aunque está claro que Filón las concibió como un conjunto coherente.

Además de estas tres grandes composiciones sobre el Pentateuco, Filón escribió varios tratados independientes, algunos de los cuales siguen teniendo gran interés.

9. *Bibliografía*

Muchas de las cuestiones examinadas en este apartado se tratan en los estudios generales sobre el entorno del judaísmo. Véase para ello la bibliografía reseñada en c. XII, II, 6.

Concretamente, para el entorno literario cf. los volúmenes aún no traducidos al español de E. Schürer/G. Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* vol. III/1 (Edinburgo 1986), para la literatura judía en hebreo o en griego; vol. III/2 (Edinburgo 1987), para la literatura judía cuya lengua original es incierta. De la obra colectiva de S. Safrai/M. Stern (eds.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum,* interesan aquí los siguientes volúmenes: M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Assen 1985), para la literatura judía de la época del segundo templo; S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages,* vol. 1 (Assen 1987), para la literatura rabínica; vol. 2 (Assen 1990), para la literatura midrásica, aggadá, targum y otros. Puede verse una versión general sobre la situación actual de los estudios acerca de la literatura judía antigua en la obra colectiva de R.A. Kraft/G.W.E. Nickelburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta 1986), especialmente las páginas 221-486. Es también útil para este apartado el manual de

J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973) 3 vols. (un volumen con estudios, otro con textos y un tercero con imágenes).

En castellano disponemos de buenas introducciones específicas a las literaturas de la época: A. Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984); M. Delcor/F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982); A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Madrid 1979); H. L. Strack/G. Stemberger, *Introducción al Talmud y a la literatura midrásica* (Valencia 1989), edición preparada y completada con la literatura en lengua española por M. Pérez Fernández; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979).

En el volumen IX, dedicado a la literatura intertestamentaria, se ofrecerá bibliografía más amplia y específica, así como las fuentes editadas de los diversos escritos y las traducciones existentes al español y a otras lenguas modernas. Por su utilidad práctica para los estudiantes conviene, sin embargo, recordar que pueden encontrarse algunas selecciones de los textos estudiados en la útil colección «Documentos en torno a la Biblia» de la editorial Verbo Divino.

IV. GENEROS LITERARIOS EN LA BIBLIA

Un género literario puede describirse como un procedimiento de expresión propio de los hombres de una determinada época y un determinado país o entorno cultural para manifestar sus pensamientos y sentimientos. De suyo, estos procedimientos pueden ser orales y escritos, aunque se hable de géneros «literarios». Y en realidad muchos de los géneros literarios conocidos han nacido y se han desarrollado primero como formas de expresión oral. Así ha sucedido, por ejemplo, con la épica clásica y con la parábola bíblica. En este apartado expondremos algunos aspectos de la teoría general de los géneros literarios, su aplicación a la Biblia y una descripción sucinta de los géneros literarios más característicos de la literatura bíblica.

1. *Teoría de los géneros literarios*

Los géneros literarios tienen una larga historia. Su primer teorizador fue Platón, quien distinguía entre poesía *mimética* o

dramática, poesía *no mimética* o *lírica* y poesía *mixta* o *épica*. La *Poética* de Aristóteles divide los géneros literarios según los diversos géneros con que se realiza la *mímesis* (poesía ditirámbica por un lado, tragedia y comedia por otro), los diversos objetos de la mímesis (así distingue la tragedia de la comedia) y sus diversos modos (hay un modo narrativo y un modo dramático), poniendo en juego por tanto elementos relativos al contenido y elementos formales. La recepción en el s. XVI de las poéticas de Aristóteles y Horacio hizo nacer la clásica división triple entre poesía dramática, épica y lírica, consideradas desde entonces como géneros mayores al lado de otros menores. A partir de este momento y hasta el s. XVIII se enciende la polémica sobre los géneros literarios, principalmente a causa de la pugna entre los géneros antiguos, que para los clasicistas son los mejores y los únicos, y los modernos, que pueden ser variación de los ya conocidos e incluso creados totalmente. Partidarios del cambio y la novedad se mostrarán sobre todos los autores barrocos y, en gran parte, los románticos.

En el s. XIX, Brunetière elabora su teoría de que el género literario nace, evoluciona, envejece y muere o se transforma, mientras que Croce, al identificar poesía e intuición, niega la existencia fija de géneros universalmente válidos, ya que cada obra literaria sería un «unicum irrepetibile». Sin embargo, «la singularidad de cada obra literaria no se identifica con un aislamiento absoluto y monádico, pues la singularidad del escritor sólo puede comunicarse a través de relaciones y estructuras generales que constituyen las condiciones para que sea posible la experiencia literaria» (Aguiar e Silva). Según este mismo tratadista, «cada género representa un dominio particular de la experiencia humana, ofreciendo una perspectiva determinada sobre el mundo y sobre el hombre: la tragedia y la comedia, por ejemplo, se ocupan de elementos y problemas muy divergentes dentro de la existencia humana. Por otro lado, cada género representa al hombre y al mundo a través de una técnica y de una estilística propias, íntimamente conjugadas con la respectiva visión del mundo».

Los estudiosos de teoría literaria Wellek y Warren, apoyándose en otros testimonios, llegan a afirmar que los géneros literarios «pueden considerarse como imperativos institucionales que se imponen al escritor y, a su vez, son impuestos por éste». Y, citando a H. Levin, afirman que el género literario es una «institución», como lo es la Iglesia, la Universidad o el Estado. Cabe trabajar, expresarse a través de instituciones existentes, crear otras nuevas o seguir adelante en la medida de lo posible sin compartir políticas o

rituales; cabe también adherirse a instituciones para luego reformarlas.

Para los tratadistas contemporáneos, los elementos genéricos que fundamentan el género literario pertenecen tanto al dominio de la forma interna (visión específica del mundo, tono, finalidad, etc.), como al de la forma externa (p. ej., caracteres estructurales y estilísticos). Por lo demás, la moderna teoría de los géneros es manifiestamente descriptiva, sin limitar su número, ni dictar reglas a los autores. Supone que los géneros tradicionales pueden «mezclarse» y producir un nuevo género (como la tragicomedia). Y recuerdan que el placer que se encuentra en una obra literaria está compuesto por dos sensaciones complementarias: la de novedad y la de reconocer algo. En efecto, la pauta totalmente familiar y reiterativa es aburrida; la forma enteramente nueva sería ininteligible. El género representa, por así decir, una suma de artificios estéticos a disposición del escritor y ya inteligibles para el lector. El buen escritor se acomoda en parte al género y en parte lo distiende. Y conviene notar que, en general, los grandes autores rara vez son inventores de géneros, entrando más bien en los cauces trazados por otros y elevándolos a obras maestras.

2. *Géneros literarios en la Biblia*

a) Descripción.

Según H. Gunkel en su estudio sobre los Salmos, se puede hablar de género literario solamente cuando se cumplen determinados presupuestos. En primer lugar, la pertenencia a un determinado contexto cultural o, lo que sería igual, un mismo contexto temático, un tema común. En segundo lugar, una riqueza común de pensamientos y sentimientos típicos de su *Sitz im Leben*, es decir, un contexto vital o sociológico común. Un tercer momento, absolutamente necesario en relación con el género literario, es la unión de todas sus piezas por medio de una «forma lingüística» común a todos ellos, dicho de otra manera, una estructura o forma interna peculiar.

Ya mucho antes, el mismo H. Gunkel había abogado por un tipo de introducción al AT que fuese diferente de las clásicas introducciones críticas, puesto que en la mayoría de los casos tenemos muy pocos datos seguros sobre el autor, la fecha y el origen de los libros bíblicos. Observando además que lo convencional y fijo en la lite-

ratura israelita era mucho más importante que la aportación personal de los individuos, describe la tarea de este tipo de introducción como el empeño por describir la historia de los géneros *(Gattungen)* literarios que eran normas en Israel en un determinado período, utilizando para ello la ciencia de la literatura comparada; en este caso, de la literatura existente en la misma época y en parecido contexto en el Próximo Oriente antiguo.

O. Eissfeldt acepta este punto de vista en su clásica introducción al AT, aunque recuerda que la tarea, aplicable según Gunkel sólo a pequeñas unidades, y que además deja de lado la originalidad real de autores individuales, no puede sustituir al trabajo analítico de una introducción al AT. De este modo, sin abandonar el clásico esquema de las instroducciones al AT de la tradición bíblica protestante (análisis de los libros, formación del canon e historia del texto), hace preceder todo de un estudio de las unidades preliterarias (generalmente pequeñas y con claros reflejos del contexto vital y social en que han nacido), del estudio de las unidades literarias de extensión media (como la narrativa del Yahvista) y sólo después aborda el análisis de los libros concretos del AT.

Para L. Alonso Shökel, un género literario puede describirse desde varias perspectivas:

– Desde el punto de vista del autor se trata de la creación de un autor concreto que después es aceptada por otros como forma de expresión concreta de un pensamiento. Así Homero sería el creador del género épico; Sófocles, el creador del género trágico; Cervantes, el creador de la novela moderna.

– Desde la perspectiva del lector, el género literario se define por ser una forma de expresión reconocida enseguida por él y que le ayuda a situarse ante esa obra. Así, un relato que empieza con la conocida frase «érase una vez» y narra una historia fantástica nos sitúa claramente ante un cuento, y el lector sabe que no debe atribuir a lo que lee o escucha una verdad de carácter puramente histórico, aunque se encierren otros muchos valores en ese relato. Algo parecido sucede con escritos o discursos orales que empiezan con las fórmulas «queridos hermanos» o «muy señor mío»: en el primer caso estamos, sin duda, ante una homilía, en el segundo ante una carta.

– Desde la óptica del crítico, el reconocimiento de un determinado género literario le permite una orientación precisa sobre el significado del texto. Así, el reconocimiento de que Gn 1 es un poema sapiencial, creado en un momento determinado tras el

destierro de Babilonia por la tradición o escuela sacerdotal, le permite valorar los contenidos de ese texto sin excesivas preocupaciones de carácter cosmológico científico.

b) Características.

L. Alonso Schökel, siguiendo a Gunkel, establece cuatro características o rasgos para detectar un género literario:

– un tema peculiar, como el reino de Dios para una parábola, las excelencias de un grupo político para un discurso electoral;

– una estructura o forma interna peculiar, como la comparación mediante una narración corta, el mitín exaltado proponiendo las excelencias del programa de un partido político frente a otros;

– un repertorio de procedimientos frecuentes o dominantes, como el uso de imágenes de la vida ordinaria, el acento puesto en los errores de los otros partidos políticos;

– un factor externo, que es el *Sitz im Leben* o contexto social, como el rabino, ante los discípulos o las gentes palestinas, la tribuna electoral en unas elecciones políticas.

c) Terminología y criterios de clasificación.

No está clara la terminología sobre los géneros literarios en ninguna lengua. Los mismos tratadistas son eclécticos a la hora de utilizar los sustantivos «género» y «forma». Aguilar e Silva da cierta orientación sobre su uso a partir de la extensión o amplitud. Y éste es el criterio, por supuesto discutible, que vamos a utilizar en la breve presentación de géneros literarios bíblicos que sigue. Aceptando la terminología de H. Zimmermann, distinguimos entre *género*, la forma literaria más extensa y abarcadora; *forma*, unidad literaria ya fijada oralmente o por escrito y de menor extensióin; *fórmula*, giro o manera de hablar breve y expresiva (cf. IEB vol. II, XIII, IV, 2). Así, por ejemplo, consideramos como género literario la poesía popular, la prosa legal, el salmo; sería una forma literaria el cántico de trabajo o el cántico del pozo, una norma de ley apodíctica, un himno de acción de gracias; fórmulas serían expresiones fijas más o menos estereotipadas, como «paz a vosotros» (saludo hebreo), «ellos serán mi pueblo, yo seré su Dios» (fórmula de alianza), entre otras muchas.

Para la actitud del magisterio de la Iglesia con respecto a los géneros literarios cf. IEB vol. II, c. XII, II, 3.

3. *Géneros literarios en el Antiguo Testamento*

No hay tampoco un criterio uniforme para clasificar los géneros literarios en el AT ni en el NT, sobre todo porque la frontera entre un género y otro es siempre fluida. Por eso, y aun a pesar del carácter frecuentemente ecléctico de las grandes composiciones literarias bíblicas, partimos de la clasificación que los judíos hacen de la Biblia hebrea en tres grandes grupos: Ley, Profetas y Escritos. Trataremos de describir lo que se pueden llamar grandes géneros literarios a partir de esta triple división, especificando luego las formas literarias más primitivas que en ellos se dan y ejemplificando algunas de las fórmulas allí encontradas.

a) Ley (Torá).

El conjunto de los cinco primeros libros bíblicos del Pentateuco es denominado «Torá» por los judíos y «libros históricos» por la tradición cristiana. Esta doble nomenclatura refleja una realidad más profunda: que no se trata de puros textos legales, ni tampoco de un mero relato narrativo histórico. El tema central que condiciona todo este conjunto es la alianza, que comprende la historia del pacto ofrecido por Dios a su pueblo y, a la vez, la respuesta de ese pueblo, contenida fundamentalmente en el compromiso de cumplir una ley. De este modo, el género «Torá» abarca dos grandes géneros literarios específicos: la narrativa histórica y la prosa legal.

La *narrativa histórica,* aunque encierra muy diversas formas literarias, es un relato en prosa, que intenta reflejar a base de recuerdos y antiquísimas tradiciones la historia del pueblo de Israel y de sus relaciones con Dios. Su valor histórico, tal y como entendemos este adjetivo hoy, debe ser sometido constantemente a controles críticos, los cuales descubren el predominio de las tradiciones populares con su contenido religioso y de la posterior reflexión religiosa llevada a cabo sobre ellas. Siguiendo la hipótesis de las principales tradiciones literarias del Pentateuco, podríamos distinguir cuatro grandes tipos de narrativa histórica, que a su vez son casi tratados teológicos:

– El relato yahvista (J): con una brillante narración, este relato presenta la historia del pueblo elegido desde los orígenes de la humanidad como una historia guiada por el designio salvador de Dios, que supera la maldición del pecado de origen en la bendición otorgada a Abrahán y a su pueblo, y en él a todos los pueblos de la

tierra. Entre otras cosas se caracteriza por expresar de manera inmediata la presencia y acción de Dios en la vida del hombre mediante claros antropomorfismos. Se escribe en Judá a partir del s. X a. C.

– El relato elohista (E): se caracteriza por ser obra de un hábil narrador popular y manifestar una mayor finura teológica, tanto por lo que se refiere a los antropomorfismos, que son más depurados, como por una teodicea más evolucionada, una moral más exigente y una clara influencia de los profetas del reino del norte. Nace en este reino entre los siglos IX y VIII a.C.

– El relato deuteronomista (D): con estilo parenético y tono de predicación, este relato, cuyos orígenes hay que poner en el reino del norte, si bien se desarrolla durante el destierro y tiene clara influencia de profetas como Jeremías, elabora una perspectiva histórica propia, movida por el intento teológico de explicar el desastre de los dos reinos de Israel y Judá. Israel es el pueblo del Señor, su propiedad, su elegido. Esta elección exige una respuesta de amor por parte del pueblo, que se concreta en el cumplimiento de la Ley, condición indispensable para que se mantengan las condiciones de la alianza establecida por Dios con su pueblo. Dará origen a una escuela deuteronomista, que reescribirá la historia de Israel tras el destierro.

– El relato sacerdotal (P): es un intento de recontar la historia de Israel desde los comienzos del mundo. Su lenguaje, de tono más sapiencial y con una clara teología de la trascendencia divina, es menos vivo que el del relato yahvista. La santidad de Dios, que exige a su vez santidad en el pueblo, y la gran valoración concedida al culto sacrificial, como superación de la tensión entre el hombre y la presencia de Dios, son algunas de sus más relevantes características. Se escribe tras el destierro, probablemente entre los siglos VI-V a. C., y da origen también a un nuevo estilo de contar la historia del pueblo.

Junto a la narrativa histórica, la Torá encierra también una gran cantidad de *códigos legislativos* que pertenecen propiamente al género de la prosa legal. Los más característicos son: el *decálogo ético* (Ex 20,2-21; Dt 5,6-18), donde encontramos las leyes formuladas de manera apodíctica y directa, inmersas en un claro contexto de alianza o pacto desigual entre Dios y el pueblo; el *código de la alianza* (Ex 20,22-23,19), antiquísimo código legal, que refleja una sociedad todavía no plenamente organizada; el *decálogo cultual* (Ex 34,11-26), antigua organización legal de preceptos rituales, especialmente sacrificios y fiestas; el *código deuteronómico* (Dt

12-26), que refleja una sociedad ya estructurada y centralizada; y el *código de santidad* (Lv 17-26), quizá el cuerpo legal más reciente, claramente de época postexílica. La mayor parte de las normas legales de estos códigos toman la forma de normas casuísticas, redactadas al estilo de otros códigos orientales de regiones circundantes.

b) Profetas.

De nuevo el nombre puede inducir a equívoco. Con la denominación de «Profetas» los judíos designan tanto el conjunto de libros formado por Jos, Jue, 1-2 Sm, 1-2 Re (profetas «anteriores»), como los escritos de los profetas, salvo Dn (profetas «posteriores»). El primer grupo pertenece en su conjunto al género narrativo histórico, si bien deberá precisarse más; el segundo puede denominarse género profético. No obstante, en la concepción judía que otorgó esos nombres a tales conjuntos de libros ni la narrativa histórica está ausente en este caso de profecía (para la opinión tradicional eran libros escritos por profetas), ni los escritos proféticos son ajenos a la historia. Y este dato, que explica el nombre del grupo en que están encuadrados, ofrece también un dato más, para no describir demasiado simplemente un género literario.

La *histografía bíblica antigua* (así podríamos denominar al género literario contenido bajo el nombre de profetas anteriores) es un género muy complejo, en el que se emplean a su vez otros géneros y formas literarias muy variados. En su conjunto, podemos describirla como un género narrativo en prosa que emplea tradiciones antiguas, anales, anécdotas, crónicas, etc., para describir la formación del pueblo de Israel desde su entrada en la tierra prometida hasta el destierro de Judá. Tiene una finalidad fundamentalmente religiosa, que se lleva a cabo mediante la perspectiva teológica de la escuela deuteronomista y que expresa a lo largo de toda la narrativa, aunque en algunos momentos aparece formulada de modo pleno, como en Jue 2,11-23. Su contexto social es el intento de justificar después del destierro el aparente abandono del pueblo por Yahvé, a pesar de haber hecho éste alianza con ellos. Su valor histórico depende en cada caso de las fuentes y las formas literarias usadas y debe ser establecido con ayuda de la crítica literaria y de la crítica histórica (cf. IEB vol. II, c. XIII, V).

El *género profético* es también resultado de complejas transformaciones. Al parecer la mayoría de los profetas no escribieran gran cosa, sino que ejercitaron su función oralmente mediante

oráculos poéticos o narraciones en prosa. Los actuales libros proféticos son el resultado de coleccionar esas intervenciones proféticas, modificarlas adaptándolas a nuevas circunstancias y añadir nuevos oráculos de profetas de otros tiempos, pertenecientes quizá a la misma escuela del profeta primero. Estamos casi ante un estilo antológico, en el que sin embargo se notan determinados procedimientos frecuentes, como la llamada «fórmula justificadora del mensajero» («Así habla Yahvé», «Así ha hablado Yahvé»), el comienzo de muchos oráculos con la fórmula «Oráculo de Yahvé», la acumulación de preguntas e imperativos, el llamado perfecto profético, etc. El tema general es siempre la defensa de la alianza de Dios con el pueblo (para lo que apelan a las grandes tradiciones antiguas) y la llamada a cumplir sus exigencias, pues de ello depende en gran medida la orientación presente y futura de la historia del pueblo. El contexto social en que nacen estos libros es el de los discípulos que recogen las palabras del profeta, escuchadas oralmente, con las modificaciones ya mentadas.

c) Escritos.

Si ya los dos grupos anteriores se presentan como conjuntos literarios de una gran complejidad, este tercero es simplemente un título genérico que encierra diversos escritos, que no son ni Torá ni Profetas. No se puede hablar por tanto de un género literario llamado «escritos», sino de una sección bíblica en la que se agrupan libros que usan géneros literarios muy diversos.

Así todo el conjunto de la literatura sapiencial, en la que se ha plasmado el cultivo de la sabiduría *(ḥokmah)*, extendido por todo el Oriente y adoptado por Israel con peculiaridades propias, podemos considerarlo como *género sapiencial.* Desde el punto de vista del contenido se caracteriza este género, al menos por lo que se refiere a Prov, Ecl y Job, los más antiguos libros sapienciales, por su escasa atención al culto oficial, su carencia de espíritu nacionalista y su orientación más hacia el individuo, la naturaleza del mundo y el modo de vivir satisfactoriamente que hacia el conjunto del pueblo, la historia de Israel y las relaciones personales entre el creyente y Dios. Por el contrario, en los libros más recientes (Eclo y Sab) el elemento religioso específicamente israelita o, más bien, judío es netamente manifiesto, hasta el punto de identificar la sabiduría con la palabra de Dios o con la Ley, además de manifestar mucho más interés por el pasado histórico-religioso de Israel (cf. Eclo 44-49; Sab 15-19).

Desde el punto de vista de la forma, Job utiliza la narración en prosa, interrumpida por un largo diálogo en verso, mientras que los otros cuatro son como el resumen de las lecciones recibidas por el maestro y tienen la finalidad de describir lo observado a lo largo de una vida experimentada, dando consejos y advertencias para enseñar a vivir satisfactoriamente, a la vez que se ensalza y alaba a la misma sabiduría. Para ello se utilizan una serie de formas literarias, la más característica de las cuales es el proverbio o *mašal*. Pero de ellas hablaremos después. El contexto social más común de este género es la escuela de escribas, generalmente en la corte, donde se iniciaba a los futuros funcionarios, elegidos entre los hijos de las clases nobles. Formas sapienciales y elementos de esta literatura se encuentran también en otros libros del AT.

El libro de *los Salmos* no conforma propiamente un género literario, aunque podríamos hablar de él como del cantoral de Israel, lo cual nos ayudaría a compararlo con otros cantorales y libros de plegarias litúrgicos antiguos y modernos. Su contenido es la colección de cánticos para el culto. Sus formas literarias son muy variadas, aunque podríamos hablar del género cántico y, más en concreto, al menos por lo que se refiere al libro de los Salmos en su redacción final, de cánticos cultuales. El contexto social, de nuevo por lo que toca a la colección, sería el culto oficial del templo de Jerusalén. De las variadísimas formas literarias de los salmos hablaremos más adelante.

Desde el punto de vista de la narrativa, tendríamos que mencionar al menos la *historiografía cronista* (Esd, Neh, 1-2 Cr) con sus características propias, la *historiografía patética helenista* (2 Mac), la *historia edificante* de 1 Mac tan característica por su asianismo retórico, la *novela ejemplar histórica* (Rut, Tob, Jud, Est), la *apocalíptica* (Dn y otros pasajes del AT), etc. No es posible aquí describir todos estos géneros, que se estudiarán al analizar cada uno de los libros bíblicos.

4. *Formas literarias más simples del Antiguo Testamento*

Tampoco es fácil hacer una clasificación lógica de las formas literarias simples usadas en los diversos libros bíblicos. Muchas de ellas son utilizadas dentro de géneros literarios más amplios y, por supuesto, en distintos libros. Preferimos partir, siguiendo en esto el ejemplo de Eissfeldt, Alonso Schökel y otros, de formas naturales de la literatura (narrativa, discurso, prosa legal, cánticos o poesía de diverso tipo, etc.) y dar algunos ejemplos de cada una, teniendo

siempre en cuenta, como se ha dicho, que usamos el concepto de literatura en un sentido amplio.

a) Narrativa.

La *narrativa* en la Biblia nos ofrece varios ejemplos de formas literarias, muchas de ellas adoptadas de la literatura cananea circundante.

El *mito* es un relato en el que los protagonistas son principalmente dioses. Por ello no existen relatos de este tipo en la Biblia, fuertemente monoteísta. Pero sí quedan detalles de narraciones míticas, tomadas siempre de culturas circundantes. Pueden rastrearse en algunos relatos de la creación y, sobre todo, en pasajes poéticos como Sal 104,6-9; Job 38,10-11; Is 14,12-15; Ez 28,1-19.

La *saga* es un relato, oral en su origen, cuyo autor es anónimo, que se transmite entre el pueblo e intenta explicar algún hecho extraordinario. Las hay que explican el nombre y origen de un lugar (p. ej., la destrucción de Sodoma, Gn 19; el origen de los ziggurat o torres sagradas de Babilonia, Gn 11,1-19). Con frecuencia tienen una orientación etiológica, es decir, intentan explicar las causas de algún hecho desconocido, y abundan las sagas etimológicas, que explican el significado de un nombre. Pero las más importantes en Israel son las sagas tribales, donde se presenta el origen de un grupo étnico (incluso de todo Israel) a partir de una serie de personajes epónimos y relevantes. En Gn 12ss se encuentran magníficos ejemplos de este tipo de saga, en el que la narrativa bíblica sobresale por su capacidad creadora.

La *leyenda* es parecida a la saga, pero su tema es religioso y su mundo son sobre todo los hombres y los lugares santos en los que se manifiesta lo divino, proponiendo a la vez lo que se ha de imitar. Leyendas cultuales son, por ejemplo, Gn 22, que invita entre otras cosas a confiar en Dios y a no realizar sacrificios humanos; Gn 28, 10-22, que narra el origen de Betel; las leyendas relativas al origen de la circuncisión como Gn 17; Ex 4,24-26; Jos 5,2-9; etc. Pueden considerarse también como pertenecientes a la forma leyenda, si bien con una orientación personal y no local, los relatos acerca de Elías y Eliseo en 2 Re 1-9.

Como *novela histórica ejemplar* puede considerarse otro tipo de relatos con fundamento histórico, pero centrados más en las vicisitudes dramáticas de un personaje y orientados sobre todo a inculcar una actitud determinada de tipo religioso y humano. Tal sería

el caso de escritos como la vida de José (Gn 37-50), Rut, Jdt, Est y quizá Jonás.

Otras formas literarias utilizadas por la narrativa histórica son la *fábula,* casi siempre en verso (cf. Jue 9,8-15; 2 Re 14,9), los *relatos de sueños y visiones,* como los contenidos en la historia de José, en la de Gedeón (Jue 7,13-14) o en el comienzo del reinado de Salomón (1 Re 3,4-15).

Dentro de la compleja historiografía bíblica deberíamos registrar toda una serie de formas narrativas que algunas veces se han calificado de «prosa oficial». Tales son los *anales,* escritos oficiales en los que se recogen los hechos más importantes de cada reinado (cf. 1 Re 11,41; 16,8-22); las *crónicas,* en las que se recoge detalladamente algún acontecimiento del reino (p. ej., la crónica de la sucesión de David en 2 Sm 9-20; 1 Re 1-2); las *memorias,* en las que se rinde cuentas a Dios o al soberano de la actividad encomendada, como sucede en Neh 1,1-7,5.

Y, aunque no pueden considerarse como formas narrativas en sentido estricto, también pertenecen a la prosa oficial formas literarias como las *listas,* tan abundantes en toda la Biblia, las cuales pueden contener ciudades, objetos de culto, personajes, genealogías, etc; las *cartas,* abundantes en Esd y 1 Mac; la *instrucción sacerdotal al pueblo* o «torá» sacerdotal, que encontramos en Lv 7,22-27 y que se usa también en salmos como el 15 y el 24A, o en textos proféticos como Ag 2,12-14.

Pertenecen también a la prosa oficial todas las clases de *contratos,* que pueden ser privados u oficiales (cf. Gn 21, 22-32; 23,17-20; 26,26-31; 1 Re 5,16-26; 1 Mac 8,22-32). No se conserva completo en la Biblia ningún *formulario de alianza* entre Dios y el pueblo, hechos según todas las probabilidades según el patrón de los pactos entre reyes dominadores y reyes vasallos. Pero sí existen muchos elementos provenientes sin duda de este tipo de formulario, como puede verse en Ex 19-24.34; Dt 27 y 28; Jos 24.

Los *discursos* forman un capítulo completo entre las formas narrativas que se usan con profusión, como corresponde a la importancia que el discurso tenía en el mundo semita. Este discurso no tiene normalmente el estilo del occidental, que intenta convencer al auditorio con argumentos, para lo que requiere cierta dosis de lógica y abstracción. Más que convencer mediante razonamiento, el discurso hebreo se impone por la fuerza que contiene y que se logra mediante imágenes vivas y plásticas, no siempre pertinentes para un occidental. En realidad, el hebreo piensa que la verdad se impone por sí misma y no necesita tanto de razonamientos cuanto

de fuerza de convicción. Hay *discursos políticos*, como Jue 9,7-20; 1 Sm 22,6ss; 1 Mac 12,2-6; *arengas militares*, como en 2 Cr 20,20 y con frecuencia en 1 Mac (cf. 3,18-22; 9,44-46); y *sermones* u homilías, en los que predomina el tono parenético o exhortativo, como en gran parte de Dt, en Jr 7,1ss. Un apartado específico lo forman los *discursos de despedida* o de adiós, en los cuales una personalidad, antes de morir, se despide de los suyos y les entrega lo que puede llamarse su testamento espiritual; así Josué (Jos 24,2-15), Samuel (1 Sm 12), David (1 Re 2,1-9; 1 Cr 28,2-10; 29,1-5), Matatías (1 Mac 2,49-68). En cierto modo, también la *plegaria*, que es una forma literaria específica, participa de algunas de las cualidades del discurso, como en Gn 32,9-12; 1 Re 3,6-9; 8,23-52.

b) Literatura profética.

Aparte lo dicho acerca de algunas peculiaridades de estilo manifiestas en el género profético, los escritos de esta clase utilizan algunas formas que les son propias y otras tomadas de diversos campos literarios. Entre las primeras se encuentran: el *oráculo de amenaza*, que pueden ser de diversos tipos, pero en general es introducido con fórmulas del estilo de «en aquel día» «sucederá en aquel día» (p. ej., Is 7,18-25); el *oráculo de salvación*, en el que se usan fórmulas como «vendrán días», «al fin de los tiempos» (p. ej., Is 11; Jr 31,1-22); el *relato vocacional* (cf. Am 7,1-9; 8,1-3; Is 6; Ez 1-3; Jr 1); la *acción simbólica*, mediante la cual, aclarada con palabras, comunican los profetas la voluntad de Dios (p. ej., Is 8; Jr 13; Ez 4-5); *ayes* o predicciones de desgracia, como en Is 5,18-24. Entre las formas tomadas de otros lugares pueden señalarse *visiones extáticas*, como las de Ez 1,8-11; *discursos forenses* o pleitos de Dios contra su pueblo *(rib)*, como en Is 3,13-17; Jr 2; Os 4; 12,3; *escatologías*, en las cuales se presenta con imágenes el juicio definitivo y final en el que Dios hará justicia a Israel (cf. Is 24-27; Ez 38-39; Jl 3-4; Zac 14). Con ello no agotamos todas las formas literarias que se usan en los libros proféticos, pero sí es posible hacerse una idea de la riqueza literaria y la complejidad de este género en la Biblia.

Por su conexión con el género profético, conviene citar aquí el *género apocalíptico*, que en el AT se halla representado sólo por el libro de Daniel, pero que tendrá una larga e influyente literatura intertestamentaria.

c) Cánticos.

Sobre la poesía hebrea, su estructura y cualidades véase lo dicho en el apartado I. En cuanto a los poemas, abundan en muchos libros del AT, y su clasificación es siempre difícil, sobre todo porque no es posible atenerse a criterios de la poesía occidental. En general suelen distinguirse *cánticos populares* y *cánticos cultuales.* La palabra «cántico» ha de entenderse aquí como equivalente a poema que se canta o, al menos, se recita con cierta cadencia.

Entre los cánticos o poemas populares, cuyos temas suelen pertenecer a la vida ordinaria (aunque no es fácil saber hasta qué punto estaban en relación con prácticas religiosas), podemos distinguir *cânticos de trabajo,* como el de los que cavan el pozo en Nm 21,17-18, los cantos de albañiles que se suponen en Neh 4,10, y las canciones de cosecha (cf. Is 16,9-10; Jr 25,30; Jue 9,27; Is 9,2). Otros tipos de cánticos populares son los *cantos de burla,* como el dirigido contra Moab en Nm 21,27-30, la *sátira* (cf. Is 23,15-16, donde la prostituta vieja es Tiro) y los *cantos de banquetes* al estilo del estudiantil «Gaudeamus igitur» (cf. Is 22,13 y el parecido de 1 Cor 15,32; Is 5,11-13; Is 56,12; Am 6,4-6; Cant 5,1). No siempre populares son la *elegía* (2 Sm 1,19-27) y los *cantos de victoria,* como Ex 15,1-18.21 y Jue 15,16. Finalmente, capítulo especial merecen los *cantos de bodas* y amor o epitalamios, entre los cuales el más insigne es el conjunto formado por Cant, aunque se puede dudar de si se trataba de puros cánticos profanos de amor, ya que la realidad del matrimonio estaba fuertemente influida por concepciones religiosas.

De los cantos cultuales, la colección más amplia se encuentra en el libro de los Salmos, si bien los hay repartidos por toda la Biblia. La clasificación y descripción de las formas literarias existentes en Sal es de por sí una tarea compleja, que acometió magistralmente H. Gunkel y en la que no todos los autores coinciden. Tal como se encuentran en Sal, las composiciones allí reunidas tienen una finalidad cultual. Pero no siempre su origen lo es, y desde luego hay salmos que son adaptación o imitación de otras formas paralelas existentes en la literatura ambiental, como Sal 29, cuyo antecedente parece cananeo. Teniendo en cuenta las formas literarias más relevantes y aceptadas, señalamos algunas específicas, acompañadas de algún ejemplo seleccionado: *súplicas* a Dios, que se acompañaban con ciertos gestos simbólicos como levantar los ojos, tender las manos, postrarse ante Dios (Sal 6; 7; 13; 51; 109); *himnos,* que son cantos de alabanzas también muy frecuentes, hasta el punto de que casi todos los salmos tienen algún hímno (Sal 8; 104; 117; 150); *acciones de gracias,* que suelen reflejar en su misma estructura

elementos del sacrificio de acción de gracias (Sal 18; 103; 107; 118); *salmos reales*, composiciones que tienen su origen en el ritual de la entronización del rey (Sal 2; 21; 45; 110) y que quizá deban distinguirse de los salmos del reino, en los que el rey simbólicamente entronizado es Yahvé (Sal 24; 29; 47); *salmos graduales* y cánticos de peregrinación, que reflejan no sólo el camino de lo peregrinos israelitas a Jerusalén y el templo, sino también algunas de las actividades litúrgicas allí realizadas (Sal 15; 91; y sobre todo la serie de 120 a 134, que son los salmos graduales propiamente dichos). Otras clasificaciones y tipos de formas sálmicas deben estudiare en las introducciones especiales y en los comentarios.

d) Literatura sapiencial.

Concluimos esta exposición con una sucinta información sobre algunas de las formas literarias simples del género sapiencial, que se expresa normalmente por medio del *mašal,* palabra de difícil versión a nuestra lengua por lo variado de sus significados, pero que aquí podríamos traducir aproximadamente por «sentencia» en su acepción de máxima o dicho grave y sucinto que encierra doctrina y moralidad. Entre las formas literarias simples encontramos el *refrán* (cf. 1 Sm 24,14; 1 Re 20,11; Ecl 9,4); el *proverbio,* más complejo que el refrán y de una estructura literaria más elaborada (cf. la serie de Prov 10-22); el *enigma* o *adivinanza,* que suele comenzar con una pregunta (cf. Jue 14,13-18; quizá Eclo 10,19; cf. 1 Re 10,1); la *sentencia numérica,* que parece ser de origen cananeo (cf. la serie de Prov 30,15-31; Eclo 25,1-9); el *poema didáctico sapiencial,* nacido de la yuxtaposición de sentencias, pero que logra una forma armónica y cuidada en no pocos casos, como en Prov 8 y 9 ó en Ecl 3,1-9, y que aparece también en algunos salmos, como el 1 y el 34.

5. *Fórmulas estereotipadas*

Como puede suponerse, son muy numerosas y se encuentran en casi todos los géneros literarios. A modo de ejemplo, señalemos, dentro del lenguaje jurídico, las fórmulas de acusación (Jue 8,1-3) y la apelación del acusador (Jr 26,8.11); dentro del género de la alianza institucional, las fórmulas de alianza, como la de su aceptación (Ex 24,3.7) o la clásica fórmula sintética de alianza «Yo soy vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo». Determinadas fórmulas características del lenguaje profético pertenecen también a este capítulo (cf. *supra* 3b), así como las fórmulas de saludo «la paz

contigo», «vete en paz». Fórmula de fe, concretamente mesiánica y perteneciente a la literatura deuteronómica, es la descripción de Israel como «tierra que mana lecha y miel». Finalmente, un ejemplo de fórmula cultual lo encontramos en la expresión «el Señor es clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad».

6. *Géneros literarios en el Nuevo Testamento*

Al igual que hemos hecho con los grandes bloques del AT, podemos señalar como grandes géneros literarios del NT el evangelio, el género hechos, las cartas y el apocalipsis. Daremos una breve descripción de cada uno para presentar después algunas de las formas literarias simples más importantes.

a) Evangelio.

La palabra griega *euangelion* significa en el NT sobre todo el anuncio oral de la buena noticia de la salvación predicada y hecha presente por Jesús, de tal manera que Jesucristo o Dios son el contenido y el autor del evangelio (cf. Rom 1,1; 15,16; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; etc.). Marcos es quien parece haber introducido esta palabra en la tradición sinóptica con un significado muy próximo al paulino, identificando igualmente a Jesús con el autor y el contenido del evangelio, si bien en Mc 1,1 podría ya significar el libro mismo que contiene por escrito esa buena noticia. Por lo demás Lucas aplica el término a la predicación apostólica (Hch 15,7; 20,24). Será sin embargo en el s. II cuando se comenzará a usar la palabra evangelio para designar este género literario peculiar.

Así pues, evangelio es el mensaje de salvación puesto por escrito, cuyo tema y contenido es Jesucristo. No se trata por tanto del género literario «biografía», ni de una colección de historias, ni de un retrato literario de alguien, ni tampoco de una pura historia, aunque su contenido sea básicamente histórico (cf. DV 19). Tal como describe el Vaticano II los evangelios, se trata de síntesis de la tradición apostólica, adaptadas a las necesidades de las Iglesias para las que se escriben y con un estilo propio de la proclamación (cf. *ibid.*). La estructura básica del evangelio viene dada por un esquema tradicional, probablemente influido por el kerigma primitivo, que se inicia en el bautismo de Jesús por Juan, se continúa con la narración de la actividad de Jesús, que comprende su predicación y los milagros por él realizados, concluyendo con la narra-

ción de su pasión, muerte y resurrección. Todos los evangelios tienen una serie de recursos formales semejantes, si bien hay gran diferencia en ello entre los sinópticos y Jn. Su contexto es la predicación de la buena noticia en las comunidades cristianas primitivas y la necesidad de ponerla por escrito para determinadas comunidades.

Más problemas crea el determinar el género literario del evangelio de Juan. Aun admitiendo que básicamente se trata del mismo género evangelio, la gran diversidad de estilo, de vocabulario y, al menos en parte, de organización parecen exigir alguna diferencia de matiz con el mismo género tal como se aplica a los sinópticos. Apoyándose tanto en el vocabulario, como en la estructura y en numerosos episodios y conclusiones parciales del mismo evangelista, se ha propuesto designar el género literario de Jn como un «testimonio actualizante» (E. Cothenet) o como una confesión de fe (homologia) de la comunidad, escrita en forma narrativa (J. O. Tuñí).

b) Hechos.

Sólo Hch pertenece a este género, que no debe identificarse con los «hechos» biográficos conocidos del mundo helenista. Hch es continuación de Lc y, como tal, participa más del carácter del género literario evangelio que de la biografía. Podría describirse como una historia religiosa, al estilo de las historias bíblicas del AT, en la que se muestra el avance del evangelio hasta los confines de la tierra. Este es el tema básico, mientras que la estructura literaria se percibe en la progresión geográfica de los relatos, la presencia predominante de algún personaje según el momento de la narración, especialmente de Pedro y Pablo, y los discursos que jalonan toda la acción misionera narrada. El contexto social parece ser el mismo que el de Lc, pero reflejando con claridad un momento concreto de las comunidades cristianas en el que la polémica judaizante estaba ya básicamente superada.

c) Cartas.

Las cartas del NT no son todas literariamente uniformes. Por lo que respecta a las cartas paulinas, puede decirse que pertenecen al género epistolar, bien conocido en el mundo helenista, y que son verdaderas cartas de carácter circunstancial, dirigidas a destinatarios concretos y conocidos. Se adaptan al formulario clásico: remi-

tente, destinatario, fórmula de saludo, corpus de la carta, saludos finales. Pero Pablo no se atiene con rigidez al esquema, sino que lo amplía y personaliza según su estilo peculiar, cristianizando muchas fórmulas comunes. Entre ellas hay ciertas diferencias: desde el billete de recomendación (Flm), pasando por la carta polémica (Gál) y aquella en la que responde a consultas concretas (1 Cor), hasta la carta abierta (Ef) y la carta doctrinalmente bien construida (Rom). Algo distintas son, sin embargo, las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit), que participan del género epistolar y, en cierto modo, del género sapiencial.

Problemas diferentes plantea Heb, cuyo comienzo pertenece al género oratorio, mientras que el final es característico del género carta. Generalmente se está de acuerdo en que esta carta no es tal, sino que pertenece más bien al género sermón, un sermón predicado oralmente, que después se pone por escrito, añadiéndole un billete de destinación que quedó como final del texto, dándole su carácter epistolar.

Tampoco parece una carta Sant, que pertenecería más bien al género parenético. Más discutible es el caso de 1 Pe, sobre la cual se discute si se trata de una verdadera carta o de una homilía, si bien la crítica se inclina por lo primero, pero aceptando que en ella se usan muchos elementos tradicionales catequéticos y litúrgicos. Jds refleja más bien el género homilético judeohelenista. Algo parecido sucede con 2 Pe, que más que carta parece una homilía agádica o un testamento espiritual, al estilo de los discursos de despedida. Asimismo, es muy difícil encuadrar 1 Jn en el género carta: no pocos autores la consideran como predicación de tipo homilético, cosa que no sucede con 2 y 3 Jn, que son verdaderas cartas, concretamente simples billetes de circunstancias.

d) Apocalipsis.

El último libro de la Biblia, cuyo nombre significa «revelación», es decir, desvelamiento de algo oculto, pertenece al género literario apocalíptico, que floreció entre los siglos cercanos a la era cristiana. La apocalíptica es hija de la profecía, de la que toma y desarrolla algunos elementos, como la visión, la apertura hacia el futuro, la comunicación de los misterios de Dios y, en parte, la simbología. Nace en momentos de crisis, concretamente de persecuciones, cuando es necesario sostener a las comunidades y animarlas a resistir. El lenguaje simbólico, lleno de imágenes para nosotros extrañas, no debía sin embargo ser arcano para aquellos

medios a los que esta literatura iba destinada. Descripciones fantásticas, colores, números, todo tiene una traducción intelectual, una clave de interpretación, que abre el camino a la comprensión y la voluntad a la resistencia.

7. *Formas literarias más simples del Nuevo Testamento*

a) En los evangelios.

Generalmente se suelen dividir las formas literarias de los evangelios según que pertenezcan a la tradición doctrinal o a la tradición histórica.

Dentro de la tradición doctrinal, caracterizada sobre todo por los «logia» o dichos del Señor, podemos encontrar *dichos proféticos,* en los que Jesús condensa su mensaje de salvación (como en Lc 12,32; Mt 8,11.12); *dichos sapienciales* o sentencias, propios de la literatura sapiencial ya estudiada, como los apotegmas del tipo de los proverbios (Mc 6,4 par.; Lc 6,45) y los macarismos o bienaventuranzas (Lc 11,28); *dichos jurídicos* o en forma de sentencias jurídicas (Mt 7,5; Mc 10,10-12); *comparaciones,* al estilo del mašal veterotestamentario, donde se presenta vigorosamente una idea mediante una imagen o comparación, mediante un proverbio (Lc 4,2-3), una paradoja (Mc 10,25), una parábola (Lc 15,4-7), una alegoría (Mt 13,36-43). Especial interés tienen las *parábolas,* que son en el fondo comparaciones prolongadas, utilizando narraciones llenas de elementos de la vida ordinaria (Mt 13; Lc 15). En algunos casos estos dichos comienzan con un *yo enfático* seguido del verbo venir, para expresar la conciencia que Jesús tenía de su misión (Mt 10,35; Lc 12,49). También conviene señalar los *dichos de seguimiento* (Mt 8,19-21). En los evangelios se encuentran estos dichos generalmente agrupados, casi siempre por afinidades temáticas, componiendo así grupos a veces muy estructurados (p. ej., el sermón del monte y las bienaventuranzas en Mt 5-7 y Lc 6,12-49).

Formas literarias pertenecientes a la tradición histórica son los *paradigmas,* narraciones cortas al estilo de apólogos, que solían servir como ejemplos en la predicación primitiva (Mc 2,1-12; 2,23-28), a las cuales podríamos asimilar los relatos de vocaciones (Mc 1,16-20 par.; Mc 2,14 par.); las *narraciones históricas,* que contienen datos históricos no procedentes de fuentes cristianas (Mc 6, 17-29; Hch 13,20-23); las *controversias,* donde se presenta a Jesús discutiendo con sus adversarios acerca de alguna cuestión relativa a sí

mismo (cf. las cinco disputas de Mc 11,27-33; 12,13-17.18-27.28-34.35-37); *historias de milagros* con rasgos literarios específicos, que muestran el carácter sobrehumano y divino de la predicación y la persona de Jesús (Mc 1,29-34.40-45); la *historia de la pasión*, que tiene una estructura específica mediante la cual, a la vez que se dan noticias históricas del acontecimiento, se anuncia la salvación que por la muerte y resurrección de Cristo nos llega. Todas estas formas y otras más han sido cuidadosamente analizadas y son estudiadas con detalle en los comentarios a los evangelios sinópticos.

Algunas de estas formas literarias pueden encontrarse también en Jn, pero siempre con grandes variantes. En realidad no hay estudios convincentes sobre las formas literarias de Jn, quizá por la carencia de obras paralelas. Puede decirse en general que tanto las controversias, como las narraciones, los discursos y los relatos de milagros se dan en Jn, pero su forma literaria es muy diferente de la de los sinópticos, hasta el punto de que quizá pueda hablarse de formas literarias diversas o, quizá mejor, de transformaciones específicas por parte del evangelista a partir de formas literarias tradicionales. Puede percibirse también la forma *discurso de despedida*, ya señalada entre las del AT, en Jn 14-17.

b) En las cartas.

Se suelen dividir las formas literarias simples encontradas en las cartas del NT en dos grandes grupos: las que provienen de la tradición litúrgica cristiana y las que tienen su origen en la parénesis o exhortación cristiana. Al primero pertenecerían los *himnos* de origen cristiano (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Pe 2,22-24); las *confesiones de fe*, cuya procedencia habría que buscar sobre todo en las celebraciones bautismales (1 Cor 15,3-5; quizá Rom 1,3-4; 1 Pe 1,18-21; 3,18-22); *textos litúrgicos*, que no son copia de rituales fijos, aún inexistentes, sino pasajes influidos por la celebración litúrgica (cf. sobre todo el relato eucarístico de 1 Cor 11,24-25, que tiene sus paralelos en los sinópticos). De la parénesis o exhortación cristiana han quedado también señales en las cartas. Así los *catálogos de vicios y virtudes* (Rom 1,29-31; 1 Cor 5,10-11; Gál 5,19-21; Col 3,12-14; 2 Pe 1,5-7); *catálogos de obligaciones particulares*, en los que se especifican los deberes de determinados grupos de personas como mujeres, esposos, hijos, padres, siervos, señores (Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1), hombres y mujeres (1 Tim 2,8-15), ancianos, ancianas, etc. (Tit 2,1-10); *catálogos de deberes profesionales*, como los de obispos y

diáconos (1 Tim 3,1-13). Muchas de estas listas están influidas por la filosofía popular de la época y contienen también elementos de ética estoica.

8. Fórmulas

Por supuesto que son numerosas las fórmulas más o menos estereotipadas que ocurren en los escritos del NT. Subrayamos sobre todo, por su importancia, las *homologías*, que son fórmulas aclamatorias de la fe del creyente, como la de 1 Cor 8,6 ó las fórmulas «Señor Jesús» o «Jesucristo» (cf. el himno de Flp 2,6-11; 1 Cor 12,3; Rom 10,9); las *fórmulas de fe*, cuyo carácter es propiamente el de confesión, especialmente relacionado con la resurrección de Jesús (como en Rom 10,9; 1 Cor 6,14; Ef 1,20). Algunas de estas fórmulas tienen su contexto social en la celebración bautismal, como Rom 4,24; 10,9; 1 Tes 4,14, y la más amplia de Rom 6,2-9. Pueden añadirse también las *doxologías*, breves alabanzas a Dios, algunas de las cuales tienen su origen en la bendición judía (2 Cor 1,3; Ef 1,3; 2 Cor 11,31), y que en no pocos casos concluyen un párrafo o incluso una carta entera, como Gál 1,5 y Rom 16,27. Su contexto social es, sin duda alguna, el culto cristiano, heredero en tantas cosas del culto judío, y son muy frecuentes en el Apocalípsis (Ap 4,8.11; 5,9-14; 7,12).

9. Para la práctica

Puede hacerse un ejercicio de comparación literaria entre Sal 104 y el Gran Himno de Akhenatón, intentando descubrir el trasfondo común de algunas ideas, así como las notables diferencias religiosas existentes. Para ello se puede usar la versión del himo de Akhenatón, en *Oraciones del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia 1; Estella 1979) 68-72. Debería situarse históricamente este himno en la época de El-Amarna, para lo que es necesario usar una buena historia de Israel. Luego conviene estudiar la estructura literaria del himno, su organización temática y su contenido religioso. A continuación se hace lo mismo con Sal 104, para lo que puede usarse un buen comentario (p. ej., A. González, *El libro de los Salmos* (Barcelona 1966) 18-25; 463-469. Inmediatamente se lleva a cabo la comparación, que puede hacerse en estos puntos: estructura literaria, expresiones semejantes, procedimientos literarios parecidos, temas equivalentes, diferencias notadas.

Para analizar el género literario de un texto puede escogerse alguno a partir de un buen comentario o, en un nivel más sencillo, trabajar alguno de los textos propuestos en *Exégesis Bíblica. Textos, métodos, interpretacio-*

nes (Madrid 1979). Será muy útil intentar el estudio literario de un texto a partir de los ejemplos propuestos por H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo testamento* (Madrid 1969) 190-232.

10. Bibliografía

Sobre la teoría literaria general de los géneros literarios puede verse R. Wellek/A. Warren, *Teoría literaria* (Madrid [4]1974) 24-34 (naturaleza de la literatura); 270-285 (géneros literarios); V.M. de Aguiar e Silva, *Teoría de la literatura* (Madrid 1972) 11-42 (concepto de literatura y teoría de la literatura); 159-179 (géneros literarios). Una buena introducción histórica y el planteamiento de la situación en la exégesis católica a raíz de la publicación de la encíclica «Divino afflante Spiritu» puede verse en la obra colectiva *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1957). Las observaciones de un clásico pueden ahora leerse en castellano en H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Valencia 1983), especialmente 17-43. Para el Antiguo Testamento, siempre serán de gran interés las páginas de O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga [3]1964, [1]1934; trad. inglesa, Oxford 1966; hay traducción italiana), especialmente en las partes I y II. Véase también L. Alonso Schökel, *Hermenéutica racional: los géneros literarios*, en *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum* (Madrid 1969) 433-462; cf. también del mismo *Genera litteraria:* VD 38 (1960) 3-15. Para el NT sigue siendo útil el libro de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 132-190. Una visión de conjunto la ofrece J. Schreiner (ed.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1974) 253-298 (géneros del AT); 299-334 (géneros del NT).

Parte cuarta
EL TEXTO DE LA BIBLIA

por
Julio Trebolle Barrera
y José M. Sánchez Caro

Dos hechos dan origen a los estudios de crítica textual del AT y del NT. Los autógrafos u originales de los autores bíblicos no han llegado hasta nosotros. Por otra parte, los manuscritos conservados presentan toda clase de variantes, errores, lagunas, glosas y cambios, producidos a lo largo de los siglos en el continuo proceso de copia de los manuscritos. Entre los originales de los autores y las copias más antiguas conocidas median unos mil quinientos años por lo que se refiere al AT, sólo un par de siglos por lo que atañe al NT. La pregunta obvia que se plantea es la siguiente: el texto bíblico llegado hasta nosotros, ¿corresponde fielmente a lo escrito por los autores del AT y del NT, en hebreo, arameo o griego?

En correspondencia con los dos hechos señalados, la crítica textual bíblica se propone un doble objetivo. El primero es la *reconstrucción de la historia de la transmisión del texto* de la Biblia, en las lenguas originales y en sus diferentes versiones, desde el momento de la puesta por escrito hasta nuestros días. El segundo es la *reconstrucción del texto en su estado original* o en la forma más cercana posible a los autógrafos, tal como éstos salieron de manos de los autores bíblicos.

La historia del texto bíblico, desde los inicios de la transmisión manuscrita hasta las modernas ediciones críticas, equivale a una verdadera historia del judaísmo y del cristianismo: el judaísmo se muestra preocupado por guardar con todo escrúpulo el texto hebreo del AT hasta su última *yod,* mientras que el cristianismo aparece más inquieto por hacer llegar el texto de la Biblia a los diferentes pueblos y lenguas de las Iglesias locales.

Escribir la historia del texto de la Biblia equivale también a escribir la historia de los orígenes de muchas literaturas nacionales y de sus respectivos sistemas de escritura. La traducción de la

Biblia, y del NT en particular, inauguró las literaturas gótica, eslava, copta, armenia, georgiana y etiópica. Para algunas traducciones, como es el caso de la armenia, hubo que forjar incluso los caracteres de escritura, inexistente hasta entonces.

La crítica textual bíblica fue pionera del Renacimiento humanista, a través de figuras como Lorenzo Valla y Erasmo, o Nebrija en España. La crítica textual bíblica ha constituído el punto de contacto más estrecho entre la filología bíblica y la filología clásica. No en vano C. Lachmann ha sido la figura señera en la edición tanto de textos clásicos como bíblicos. La crítica textual ha sido también el punto de encuentro, y de enfrentamientos a la vez, entre hebraístas y helenistas, así como entre protestantes, que seguían el texto griego *receptus* del NT y el canon hebreo del AT, y católicos, que seguían el texto de la versión *Vulgata* latina y el canon griego del AT.

El s. XIX conoció, como se refleja en las figuras de Lagarde y Wellhausen, una especie de *unio personalis* entre el filólogo, el crítico del texto, el exegeta y el teólogo. La progresiva especialización de estas disciplinas ha contribuido al desarrollo de las mismas, y en particular de la crítica textual, pero como consecuencia ésta ha quedado confinada en un espléndido aislamiento, desconectada casi por completo de los otros campos de estudio de la literatura, historia y teología. Los últimos decenios han conocido un renacimiento de la crítica textual, gracias sobre todo al descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto por lo que se refiere el Antiguo Testamento y al hallazgo de numerosos papiros que contienen textos neotestamentarios. Al mismo tiempo parece renacer una visión global y «holística» que relaciona la crítica textual, no sólo con la epigrafía y la paleografía o con las filologías semítica, helenística y latina, sino también con la propia exégesis bíblica (crítica de fuentes, géneros, redacciones, etc.) y con la historia de la interpretación bíblica, tal como ésta aparece reflejada en las versiones bíblicas, en la interpretación que el NT hace del AT, en la interpretación midrásica de los autores rabínicos y en la exégesis o teología patrística.

GLOSARIO

Antigua Septuaginta, *Proto-LXX* o, en terminología inglesa, *Griego antiguo* («Old Greek»). El texto de la versión griega original realizada en Egipto por los llamados Setenta (LXX). El término pasó de significar exclusivamente la versión del Pentateuco (s. III a. C.) a designar la versión de todos los libros contenidos en la Biblia griega.

Códice. Predecesor del libro moderno, formado por hojas de papiro o de pergamino dobladas y cosidas.

Colación. El trabajo de coleccionar y cotejar manuscritos.

Conjetura. Corrección de un texto que se considera corrompido en toda la tradición manuscrita.

Dittografía. Error consistente en copiar dos veces una letra o varias.

Glosa. Palabras introducidas en el texto como explicación al mismo.

Haplografía. Cualquier clase de omisión del texto en la copia o, más específicamente, el error contrario a la dittografía, producido al copiar una sola vez letras o palabras iguales seguidas.

Hexaplar. Se donominan «hexaplares» los mss. que contienen las adiciones introducidas por Orígenes en el texto de la columna (la «Quinta») correspondiente a la versión de los LXX y también las propias lecturas añadidas en esta columna.

Masora. Conjunto de notas sobre el texto y la trasmisión de la Biblia hebrea, que se encuentra en los márgenes y al final de los mss. hebreos medievales.

Masoretas. Escuelas de copistas e intérpretes judíos que, en los ss. VI-X d. C., añadieron signos vocálicos al texto consonántico hebreo.

Metátesis. Error de copia, por el cual letras o palabras aparecen en orden trastocado.

«Quinta». La columna V griega de las Héxaplas de Orígenes, junto con las correspondientes al texto de Aquila (III), Sínmaco (IV) y Teodoción (VI).

Recension. Revisión de un texto antiguo para adaptarlo a otra forma textual o para corregir su estilo. También puede referirse a la revisión de un ms. para hacerlo más conforme con otro.

Recensión proto-luciánica. Revisión del texto de la Antigua Septuaginta para adaptarlo al texto hebreo «palestino» (s. II o I a. C.). Los materiales correspondientes a esta recensión se encuentran transmitidos en manuscritos que contienen un texto luciánico posterior.

Recensión proto-teodociónica, también llamada impropiamente recensión *kaigé.* Revisión del texto de la Antigua Septuaginta para adaptarlo al texto proto-masorético (inicios del s. I a. C.).

Recesion hexaplar. Revisión del texto de los LXX (columna «Quinta») para adaptarlo al texto hebreo conocido en tiempos de Orígenes.

Recensión luciánica. Revisión del texto de los LXX caracterizada por la ampliación y la corrección estilística del texto (s. IV).

Targum. Una de las traducciones arameas de la Biblia hebrea.

Texto masorético. El texto rabínico tradicional de la Biblia hebrea transmitido por las familias de masoretas y caracterizado por la vocalización y la masora.

Variante. Lectura alternativa atestiguada en uno o varios manuscritos.

Vorlage. Término alemán que indica el texto original hebreo (o de otra lengua) utilizado por un traductor para realizar su versión.

Capítulo XIV
LENGUA Y ESCRITURA BIBLICAS

I. LAS LENGUAS DE LA BIBLIA

La historia y crítica del texto de la Biblia requieren un conocimiento previo de las lenguas originales, en las que se escribieron los distintos libros bíblicos, y también de las lenguas a las que fue traducida la Biblia en los primeros siglos. Las lenguas de la biblia (AT y NT) son el hebreo, el arameo y el griego. El hebreo y el arameo forman parte de la familia de las lenguas semíticas. Se dividen estas en cuatro grupos, según su distribución geográfica: semítico del sur, del noroeste, del norte y del este.

El *semítico del noroeste* es el cananeo en sus distintas formas: hebreo, moabita y edomita, por una parte, y ugarítico, fenicio y púnico, por otra.

El *semítico del norte* es básicamente el arameo, subdividido en dos grupos. El arameo occidental es el arameo de la Biblia y de los targumes o traducciones arameas del AT, así como de la Gemará del Talmud palestinense; comprende también el samaritano y el nabateo; el oriental es el siríaco de las traducciones bíblicas, de escritos cristianos y mandeos, y el arameo del Talmud babilónico.

El *semítico del este* comprende el acádico y sus lenguas filiales, asirio y babilónico.

El *semítico del sur* incluye el árabe y el etiópico. Se pensó durante algún tiempo que el árabe era la lengua semítica más pura, menos contaminada por influjos extraños y más próxima, por tanto, al semítico primitivo. Hoy se reconocen estas características a la lengua acádica.

Otros autores prefieren distinguir solamente dos grandes grupos de lenguas semíticas, uno septentrional y otro meridional, o tres, noroccidental, nororiental y suroccidental.

Lenguas semíticas

noroeste		*norte*		*este*	*sur*
cananeo	neocananeo	arameo	imperial	acádico antiguo	
		occidental	*oriental*		
eblaíta	hebreo	judeo-galileo	judeo-babil.	asirio	árabe
amorreo	moabita	nabateo	siriaco	babilónico	etiópico
ugarítico	edomita	palmireno	mandeo		
cananeo					
	fenicio	cristo-palestino			
	púnico	samaritano			

1. El hebreo

La lengua hebrea es conocida en la Biblia como la «lengua de Canaán» (Is 19,18), o más frecuentemente como «judío» (Is 36,11; 2 Cr 32,18). Los primeros israelitas comenzaron a hablar esta lengua a su llegada a Canaán. El alfabeto hebreo contiene 22 caracteres. Corresponden todos a consonantes. Algunos representaban dos sonidos diferentes, oclusivo o fricativo, según sea la relación con los sonidos contiguos; así, la *bet* puede tener sonido de *b* o de *v* (fricativa). En un primer período, durante los años 900-600 a. C., la ortografía hebrea, al igual que la fenicia, tendía a la escritura de sólo las consonantes. Posteriormente (600-300 a. C.) se comenzó a utilizar las llamadas *matres lectionis* para indicar las vocales largas, sobre todo en fin de palabra. Los óstraca de Lakiš, de comienzos del s. VI a. C., señalan ya también las vocales largas en medio de palabra. Con el paso del tiempo se tendió a señalar incluso las vocales breves.

La escritura vocálica no comenzó a utilizarse hasta los ss. V-VI d. C. Se trataba de evitar con ello el creciente olvido de la exacta pronunciación del texto sagrado, dado el progresivo abandono de la lengua hebrea en beneficio del árabe. Las vocales no se indican, sin embargo, a través de letras, sino de puntos y trazos diversos, situados encima o debajo de la consonante a la que siguen en la pronunciación. Algunas consonantes hebreas representan sonidos no conocidos por el español; así, la *alef* (') o la *'ayin* (') y algunas de las cinco sibilantes conocidas por el hebreo. Las variantes locales y los cambios operados en las diferentes épocas daban pie a confusiones, como la reflejada en el episodio de Jue 12,5-6, a causa de la diferente pronunciación del término *šibolet* en Efraím o *sibolet* en Transjordania.

La característica más llamativa del hebreo y de las lenguas semíticas en general es la composición trilítera de las raíces, muchas de ellas originalmente biconsonánticas. De una misma raíz derivan verbos y sustantivos, que recubren el mismo significado. Así, las tres consonantes *MLK* forman el sustantivo *MeLeK* («rey») o la forma verbal *MaLaK* («él reinó»). Sólamente a través del contexto se puede deducir si se trata de una forma u otra. Con la adición de sufijos, prefijos e infijos, se componen las formas que indican tiempo y persona: *MeLaK-TeM* («vosotros reinasteis»), *HiMLYK* («él hizo reinar»), etc. De la misma manera se forman sustantivos derivados como *MaLKaH* («reina»), *MaLKuT* («reino»), *MaMLaKaH* («soberanía»), etc.

Los llamados «tiempos», perfecto e imperfecto, no designan en realidad el tiempo de la acción, en pasado, presente o futuro, sino su carácter completo o incompleto. La referencia temporal al pasado, presente o futuro se habrá de inferir a partir del contexto.

El hebreo disponía en un principio de terminaciones específicas para indicar el caso de los nombres. Al igual que sucedió en la evolución de las lenguas románicas a partir del latín, los casos terminaron por desaparecer, y las relaciones de dependencia pasaron a ser expresadas a través del orden de las palabras y de la utilización de partículas. Se conserva la forma llamada «constructa» para expresar la relación genitival. El hebreo es relativamente pobre en verdaderos adjetivos. Carece también de formas específicas para expresar el comparativo y el superlativo. En su lugar utiliza la forma constructa u otro tipo de expresión; así «el santo de los santos» designa el santuario más santo, y «el Cantar de los Cantares» el Cántico por antonomasia.

La sintaxis hebrea gusta de la parataxis, frente a la compleja subordinación de frases (hipotaxis), característica del griego y latín. Ello confiere al hebreo un estilo narrativo popular y sencillo, pero no menos expresivo y profundo, tal como ha puesto de relieve E. Auerbach («mímesis»).

La poesía hebrea conserva frecuentemente formas arcaicas, como es el uso del imperfecto *yqṭl* para expresar el tiempo pasado, en lugar del *qṭl* o **waw+yqṭl*. Este uso poético, característico de los poemas de Ugarit, es utilizado varias veces en Sal 78. El artículo definido *ha(n)-* se intodujo y generalizó con posterioridad al 1200 a. C. Poemas arcaizantes como Sal 68 tienden a prescindir del artículo.

Por lo que se refiere a la lexicografía hebrea, son de señalar los numerosos préstamos tomados de las lenguas de los muchos pue-

blos con los que los israelitas entraron en contacto a lo largo del primer milenio a. C. Del egipcio antiguo, lengua no semítica, el hebreo incorporó términos como *par'oh* («faraón» = «casa grande» en egipcio). La importación de productos egipcios como el ébano, lino, amatista, marfil, etc., acarreó el préstamo de los correspondientes términos egipcios.

También aparecen préstamos del hitita y del hurrita. El término *seren*, utilizado exclusivamente para designar a los príncipes filisteos, es sin duda un préstamo tomado de la lengua de este grupo étnico; corresponde al término «tirano», que los griegos adoptaron probablemente de una lengua del Asia Menor, tal vez del frigio o del lidio.

El hebreo tomó prestados del semítico oriental numerosos términos, especialmente de los campos semánticos referentes a la administración de justicia, a las instituciones de gobierno y al ejército. En muchos casos no es posible comprobar si se trata de verdaderos préstamos. Cabe la posibilidad de que no sean sino términos del patrimonio común de las lenguas semíticas.

Particular interés ofrecen los préstamos a partir de lenguas no semíticas como el persa. De esta lengua proviene el término *pardes*, que a través del griego de los LXX *paradeisos* y del latín de la Vulgata *paradisum*, dio origen al romance «paraíso». La distancia que separa el persa del hebreo podía dar lugar a tal deformación de los términos adoptados por el hebreo que, en ocasiones, se hace muy difícil reconocer el término persa original. El libro de Ester menciona al rey persa «Asuero», más conocido como «Jerjes».

El hebreo bíblico o clásico sobrevivió como lengua hablada y escrita, sobre todo en Palestina, durante la época helenística y romana. Escritos de la comunidad esenia de Qumrán están compuestos en un hebreo que es prácticamente idéntico al de los libros bíblicos. El hebreo postbíblico aparece ya en pleno desarrollo en la Misná, compilación de textos jurídicos finalizada a comienzos del s. III d. C. El hebreo misnaico representa un desarrollo de la lengua hablada de Palestina más que una continuación del lenguaje literario del AT. Las cartas de Bar Kokba, fechadas en los años de la segunda revuelta judía contra Roma (132-135 d. C.), prueban que el hebreo era todavía una lengua viva en esta época.

A lo largo del Medievo, junto a composiciones escritas en un hebreo artificioso, que ya no refleja una lengua viva, se encuentran escritos en poesía y prosa de un estilo elegante, comparable al de los textos bíblicos, aunque con evidentes influjos de modelos árabes, sobre todo por lo que respecta a las formas métricas y a la

terminología científica y filosófica. En época moderna, los siglos XIX y XX han conocido el renacimiento de una lengua que en realidad no había sufrido nunca un completo abandono.

La lingüística comparada permite aclarar términos o pasajes oscuros del AT por comparación con palabras o expresiones análogas en otras lenguas semíticas (cf. c. XV, IV, 5). Hasta hace unas décadas, las fuentes acádicas se llevaban las preferencias de este tipo de estudio. El descubrimiento, en el año 1929, de los textos de Ugarit orientó los estudios hacia el marco geográfico y cultural cananeo, al que pertenecen la lengua hebrea y la literatura bíblica. Los textos ugaríticos permiten reconocer, por ejemplo, que las partículas hebreas *be-* y *le,* además de la significación respectiva de «en» y «a, para», poseen también el significado «de» o «desde». Así, Is 59,20 se ha de traducir «un redentor vendrá *de* Sión», conforme a la interpretación que se encuentra ya en Rom 11,26. Palabras hebreas mal copiadas o mal interpretadas por la tradición manuscrita pueden ser reconstruidas en su forma y significación primitivas gracias a textos paralelos ugaríticos. Ello ha permitido proponer una nueva versión de numerosos pasajes del AT que ofrecían grandes dificultades de traducción.

2. *El arameo*

Tras la época del exilio en Babilonia (s. VI a. C.), el arameo comenzó a suplantar al hebreo en el habla ordinaria. Las inscripciones arameas más antiguas que se conocen datan del s. IX a. C. Posteriormente, el arameo se convirtió en la lengua oficial de los imperios asirio, neobabilónico y persa. Tras las conquistas de Alejandro Magno, aunque el griego comenzó a desplazar al arameo, éste siguió siendo la lengua de mayor difusión en el Oriente.

La historia de la lengua aramea discurre en tres períodos: antiguo, medio y reciente.

Al *período antiguo* corresponden las inscripciones de Zinjirli (Sam'al), escritas en un dialecto arcaico con características occidentales, y las de Sefire (*ca.* 740), que ofrecen numerosas expresiones características también del hebreo bíblico. El arameo oficial o imperial es el utilizado por las poblaciones de los países occidentales que fueron absorbidas por el imperio asirio. Durante el imperio neobabilónico (625-539), el arameo oriental suplantó al dialecto de los escribas asirios. Gran parte de la documentación del imperio persa que se ha conservado está escrita en el arameo oficial, relativamente homogéneo, aunque algunos escritos, como los proverbios

de Ajiqar, emplean el dialecto asirio. Las breves secciones del texto bíblico escritas en arameo reflejan este arameo oficial. La ortografía aparece, sin embargo, modernizada. El pasaje de Esd 7,12-26 transcribe un decreto del rey persa. Reproduce por ello el lenguaje oficial, característico de este tipo de escritos. Esd 4,8-6,18 recoge igualmente correspondencia oficial, también en el mismo estilo de lenguaje. No es fácil explicar, por el contrario, las razones por las cuales otros pasajes del AT (Jr 10,11 y Dn 2,4b-7,28) aparecen escritos en arameo. Varios autores han expresado la opinión de que algunos textos bíblicos transmitidos en griego, e incluso en hebreo, son en realidad traducción de originales arameos.

El *arameo medio* corresponde al período comprendido entre el 300 a. C. y el 200 d. C. Tras la caída del imperio persa, el griego fue desplazando al arameo como lengua franca. El arameo oficial comenzó entonces su fragmentación en dialectos locales. Pervivió, sin embargo, como lengua literaria y de uso en inscripciones y documentos oficiales. En esta lengua literaria están redactados los capítulos arameos del libro de Dn (*ca.* 168 a. C.), así como algunos textos hallados en Qumrán: el libro de Tobías, el Sueño de Nabonido, fragmentos de Henoc y Melquisedec, el Génesis apócrifo, el Testamento de Leví y el Targum de Job. En esta lengua literaria fueron también escritos en Palestina el Tg. Onquelos al Pentateuco y el de Jonatán a los Profetas, aunque la posterior utilización de estos textos en Babilonia ocasionó la introducción en los mismos de características dialectales del Oriente. También la *Megillat Ta'anit* y la *Megillat Antiocos* están escritas en este arameo literario. Dado el carácter conservador del lenguaje jurídico, no es extraño que las fórmulas legales citadas en la Misná y en los dos Talmudes, jerosolimitano y babilónico, reflejen también la lengua del período anterior. Inscripciones y papiros de Palmira, Petra y otros lugares permiten conocer los dialectos nabateo y palmireno. El primero muestra influjos árabes en el vocabulario y la síntaxis, y el palmireno sufrió además otros influjos orientales.

Las características del *arameo occidental* se conocen a través, sobre todo, del creciente número de inscripciones encontradas en Jerusalén, en tumbas, sarcófagos, osarios y otros objetos. El NT conserva expresiones arameas como *talitha kumi; maranatha; effatha; eloi, eloi, lama sabachthani* y *rabouni,* así como nombres propios y topónimos: Acéldama, Gólgota, Getsemaní, Betesda. Jesús y sus discípulos hablaban el dialecto galileo, diferente del hablado en Judá (Mt 26,73). Las cartas de Bar Kokba constituyen una fuente importante para el conocimiento de este dialecto judío.

Son muy escasos los restos de escritos en *arameo oriental*, entre ellos un texto de Uruk del s. II a. C. y una serie de inscripciones y grafitti de Asur y Hatra, correspondientes al período parto (s. II d. C.).

El *arameo reciente* se extiende hasta después de la conquista árabe (del 200 al 900 d. C.). Es importante conocer el arameo de esta época para el estudio de la historia de la transmisión, traducción e interpretación de la Biblia en el Oriente. Por esta época el arameo aparece claramente fraccionado en dialectos. El grupo occidental incluye el arameo judío (galileo), el cristo-palestinense y el samaritano. En el primero están escritos el Talmud jerosolimitano, los midrases palestinos (Génesis y Levítico Rabbá), los targumes palestinos (Neofiti, el Tg. Fragmentario, fragmentos de la Geniza de El Cairo y Tg. de los *Ketubim* o Escritos) (cf. c. XV, III, 1a), inscripciones funerarias de Joppe, Bet-Šearim y Zoar, así como numerosas inscripciones sinagogales, que se extienden del s. III al s. VI d. C. El arameo cristo-palestinense era el hablado por judíos convertidos al cristianismo; adopta un tipo de escritura siríaca.

3. *El griego*

Los libros deuterocanónicos del AT están escritos en griego, aunque el original de alguno de ellos era hebreo o arameo, como es el caso de Ben Sirá. El NT se escribió en griego, aunque los *logia* de Jesús y otras partes del NT se transmitieron primeramente en arameo. El griego bíblico ofrece características muy peculiares. Desde un principio, los escritores paganos expresaron su aversión hacia la lengua del NT, muy alejada del griego clásico. Los apologistas cristianos, formados también ellos en el aticismo y en la retórica de los clásicos, como Crisóstomo, Agustín o Jerónimo, trataban de justificar el estilo descuidado y tosco, pero sencillo y popular, de aquellos escritos. El Renacimiento percibió también la distancia que separa el griego de los clásicos del griego bíblico. Los ss. XVII y XVIII conocieron una dura polémica entre los hebraístas, que atribuían a influjo hebreo toda desviación del griego bíblico respecto al clásico, y los puristas, que no podían admitir hebraísmos y otros barbarismos en las escrituras inspiradas. Todavía en el s. XIX no faltaron quienes quisieron explicar las peculiaridades del griego del NT en razón del carácter especial de esta lengua, que consideraban expresamente diseñada para servir de cauce de expresión a la revelación divina. El estudio de los numerosos papiros hallados en Egipto (Deissmann) permitió reconocer que la

lengua del NT no es sino la lengua *koiné*, hablada en la época helenística desde Alejandro Magno hasta el final de la Edad Antigua con Justiniano (s. VI). Lengua *koiné* es tanto la lengua vulgar del pueblo como la culta de los escritores de la época (Polibio, Estrabón, Filón, Josefo y Plutarco). Esta lengua conserva básicamente la estructura del dialecto ático, mezclada con elementos jónicos y con aportaciones sintácticas, léxicas y estilísticas de otras lenguas, como son semitismos y latinismos.

La consideración del griego bíblico como lengua *koiné* del período helenístico no ha de impedir reconocer, sin embargo, las peculiaridades de la lengua de los LXX y del NT, que no se puede identificar sin más matizaciones con el griego «secular» de los papiros. El injlujo semítico se advierte, no sólo en la presencia de semitismos y aramaísmos, sino también en la lexicografía y la semántica. Así, el término *hypóstasis* del NT (Heb 11,1) encuentra mejor explicación a partir del griego de los LXX y del equivalente hebreo *toḥelet* («esperanza confiada y paciente»), que no sobre la base del griego de los papiros, donde el término *hypóstasis* recibe el significado de «documento de propiedad». El término neotestamentario *parusia* está más próximo al significado que le reconoce Josefo *(Antigüedades judías* III, 203), como referencia al halo en torno al tabernáculo (es decir, la *Šekiná* o presencia teofánica de Dios), que no al significado de venida o presencia regia que este término recibe en los papiros. Más allá de las críticas hechas por J. Barr contra la tendencia de la teología bíblica y, en concreto, al *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* a conferir un significado teológico a palabras con independencia de la frase y del contexto inmediato en el que aparecen, la semántica bíblica no puede menos de reconocer las formas de pensamiento semítico, que conforman el lenguaje y la lexicografía de la versión de los LXX y del NT. Términos como *doxa* («gloria»), *diatheke* («alianza») o *psikhe* («alma») adquieren un significado nuevo en relación con el hebreo. Por otra parte no se puede olvidar que la experiencia vivida por los primeros cristianos poseía también una fuerza creadora de lenguaje que se manifiestan en la acuñación de neologismos como *antikhristos, diabolos, euangelismos,* etc.

Se ha querido explicar también la peculiaridad del griego bíblico a través de la hipótesis de la existencia de un dialecto judeogreco, escrito y hablado por judíos en diversos lugares y épocas (Turner, Gehman, Black). En la actualidad se observa más bien una tendencia a explicar el griego de los LXX como un fenómeno derivado de la propia traducción. El hecho de que se trate de una

versión justifica el significado extraño dado a algunos términos, el uso indiscriminado de términos poéticos o de la prosa, la acuñación de neologismos, etc. (Rapallo, Martin, Tov, Daniel, etc.). Para explicar el griego neotestamentario tal vez se haya de recurrir a una explicación ecléctica: los evangelios sinópticos, y los *logia* de Jesús en particular, reflejan un griego de traducción, más literario que literal; el influjo de LXX, evidente a lo largo de todo el NT, se manifiesta sobre todo en el evangelio de Lc y en conceptos hebreos de las cartas paulinas, como los de justificación o propiación; el Apocalipsis refleja sobre todo el habla judeo-greca de las sinagogas (Black).

4. *Bibliografía.*

Entre las gramáticas y diccionarios de las lenguas hebreas, aramea y griega, baste señalar: H. Bauer / P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* (Halle 1922); E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language* (Leiden 1982); R. Mayer, *Gramática de la lengua hebrea*, traducción por A. Sáenz Badillos (Barcelona 1989); M. H. Segal, *A Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (Oxford 1924); J. H. Moulton / W. F. Howard / N. Tuerner, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 vols. (Edinburgo 1906, 1929, 1963); J. Barr, *Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). Como primera introducción en castellano, cf. M. Carrez, *Las lenguas de la Biblia* (Estella 1985).

II. ESCRITURA EN EL ANTIGUO ORIENTE Y EN LA BIBLIA

En la correcta transmisión escrita del texto bíblico son factores decisivos el tipo de escritura (cuneiforme, paleohebrea, uncial griega, etc.), el material sobre el que se escribía (piedra, papiro, pergamino, etc.), o la forma de rollo o de códice en que se transmitían los libros bíblicos. La historia de la *Biblia* («los libros» en el significado de la palabra griega) constituye al mismo tiempo una verdadera historia de la escritura y del libro en la antigüedad. La palabra oral de los profetas y de los apóstoles se hizo escritura, y su espíritu se encarnó en la materialidad de la letra, hasta la más pequeña *yod* o *iota*. Todos estos factores, así como otros tan importantes como la ortografía y la pronunciación del hebreo en épocas anteriores a los

inicios de la tradición manuscrita, son hoy mejor conocidos gracias a los descubrimientos epigráficos de las últimas décadas.

1. Las inscripciones

A los textos hallados en Ugarit y en las cuevas del Mar Muerto, han venido a sumarse numerosas inscripciones de las épocas más diversas y encontradas en los más variados lugares. Las inscripciones constituyen una fuente muy importante de datos para conocer el mundo lingüístico y cultural en que nació la Biblia. Los dialectos y la ortografía del hebreo preexílico dieron paso en el s. VI a nuevas formas dialectales y a usos ortográficos diferentes. El descubrimiento de inscripciones procedentes de los siglos anteriores al exilio permite un conocimiento mucho más seguro y preciso de las formas arcaicas de la lengua.

La epigrafía nos remonta a formas del texto consonántico muy anteriores a las atestiguadas por los manuscritos bíblicos y nos permite conocer las formas de pronunciación correspondientes. El sistema de pronunciación conocido por los masoretas del Medievo puede ser fruto de una evolución natural (Gibson) a partir de aquellas formas antiguas de pronunciación, o tratarse, por el contrario, de una reconstrucción artificial (K. Beyer).

El estudio de las fuentes epigráficas permite conocer los paralelos lingüísticos y estilísticos existentes entre un determinado texto de la Biblia y una determinada inscripción cuya fecha aproximada puede ser establecida con mayor o menor precisión. No es menos importante la contribución de este material epigráfico para el estudio de la historia, religión y cultura del antiguo Israel.

a) Inscripciones hebreas.

El llamado *Calendario de Guézer* (s. X a. C.) está escrito en un dialecto arcaico meridional. Ofrece una lista de ocho meses del año en relación con las actividades agrícolas. Su interpretación es todavía discutida.

Los *óstraca de Samaría* (s. VIII) y de *Jasor* (ss. IX-X) reflejan el dialecto septentrional. Otras inscripciones corresponden al dialecto meridional de Jerusalén: la inscripción de la *Tumba de Siloé*, contemporánea de la famosa inscripción del *Túnel de Siloé* (*ca.* 700 a. C.); un óstracon de Yabné-Yam, correspondiente a la época de Josías; un palimpsesto en papiro encontrado en Wadi Muraba'at, único texto en papiro de época preexílica; la colección de óstraca

de Tell Arad con interesantes paralelos bíblicos (Gn 43,27; 1 Sm 10,4), etc.

El número de sellos y estampillas conocidos se ha visto muy incrementado en las últimas décadas. Entre los grafitti hallados en Khirbet Lei se menciona el nombre de Jerusalén. Otras inscripciones demuestran que después del exilio el hebreo continuó siendo lengua de uso corriente. Las cartas de Bar Kokba (132-135 d. C.) son reveladoras en este sentido.

b) Inscripciones moabitas, ammonitas y arameas.

La famosa estela del rey *Mesa* (s. IX a. C.), en lengua moabita, ofrece puntos de contacto con la historia de Israel de este período (2 Re 3). Una estela ammonita del mismo siglo, encontrada en Ammán, parece haber sido erigida en honor del dios Milcom, aludido en 1 Re 11,5 y Jr 49,3.

2. *Escritura en el Antiguo Oriente y en Grecia*

La escritura alfabética surgió en la región siro-palestina por los ss. XVIII-XVII a. C. Anteriormente existían otros sistemas de escritura, cuneiforme en Mesopotamia y jeroglífica en Egipto.

a) Mesopotamia.

El primer sistema de escritura, inventado probablemente en Mesopotamia después del 3500 a. C., fue de tipo pictográfico. La representación gráfica, por ejemplo, del disco solar significaba «sol» y al mismo tiempo «día» y «luz». Este sistema logográfico adquirió mayor perfección hasta convertirse en sistema fonético. La lengua aglutinante sumeria se compone de elementos que constituyen casi siempre una sola sílaba; por ello el valor fonético de los signos tiende a ser silábico. Para distinguir las diferentes lecturas posibles de un mismo logograma se utilizan signos que indican la sílaba final de una palabra o la clase de palabra de que se trata (nombre propio, nombre de un objeto en madera o piedra), etc.

Los signos se trazan mediante incisiones con un estilete sobre una tablilla de arcilla blanda. Al principio se escribía en columnas verticales, como en chino, comenzando por el ángulo superior derecho. Posteriormente, un simple cambio en el modo de sostener la tablilla originó la escritura en líneas horizontales de derecha a izquierda. El uso de estilete sobre arcilla admite mejor el trazado

recto que el curvo; ello motivó la estilización de las incisiones en forma de cuñas.

Durante la primera mitad del tercer milenio a. C., los acadios adoptaron este sistema de escritura «cuneiforme». Para representar los sonidos de una lengua semítica hubieron de incorporar signos y valores nuevos. Los elamitas, y en el segundo milenio los hurritas, hititas y los pueblos de Urartu, adoptaron también muy pronto la escritura cuneiforme. El sistema cuneiforme llegó a convertirse en el medio de expresión gráfica de seis lenguas diferentes. Influyó también en el desarrollo de otros dos sistemas cuneiformes: la escritura alfabética de Ugarit y el sistema silábico del persa antiguo, compuesto de 51 signos.

b) Egipto.

La escritura jeroglífica surge en Egipto a finales del tercer milenio a. C., en pleno desarrollo y sin huellas de evolución previa, al contrario de lo sucedido en Mesopotamia. Cabe suponer, sin embargo, que los egipcios tomaron de Sumer algunos de los principios de la escritura, imprimiéndoles un carácter nuevo, como el uso de logogramas y de complementos fonéticos y determinativos. Los signos jeroglíficos no sufrieron apenas cambio, al contrario de los cuneiformes. No representaban sílabas, sino solamente consonantes. La total ausencia de representación vocálica, que caracteriza a la mayoría de los sistemas alfabéticos semíticos, impide conocer la pronunciación del antiguo egipcio. Es posible reconstruirla, sin embargo, a través de las transcripciones de términos hebreos en escritura cuneiforme silábica o también a partir de la lengua copta, que constituye la última etapa en la evolución del egipcio y se escribe en caracteres griegos con inclusión de las vocales. Los logogramas egipcios, convertidos en signos fonéticos, contienen de una a tres consonantes. La escritura jeroglífica dispone de signos, representativos de una consonante, suficientes para representar los 24 fonemas consonánticos del egipcio. Sin embargo, los egipcios nunca dieron el paso de la escritura jeroglífica a la alfabética.

La *escritura jeroglífica* era utilizada normalmente en inscripciones en piedra. La escritura en papiro con pluma y tinta condujo desde muy temprano al desarrollo de una escritura más cursiva, llamada *hierática*. A finales del s. VIII a. C. se introdujo en cartas y documentos oficiales el uso de la escritura *demótica*, todavía más simplificada y de caracteres más ligados. Las tres formas de escritura coexistieron durante siglos. En los ss. IV-V d. C. la escritura

jeroglífica entró en decadencia, y hacia el s. III d. C. se adoptó el alfabeto griego para escribir el egipcio, dando paso de esta manera al copto.

c) Siria y Palestina.

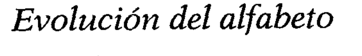
El *origen del alfabeto,* uno de los grandes inventos de la historia de la humanidad, tuvo lugar en el ámbito cultural siro-palestino, cruce de las culturas mesopotámica y egipcia. En 1929 se descubrieron en Ugarit, en el norte de Siria, cientos de tablillas de comienzos del s. XIV a. C., escritas en un tipo de escritura cuneiforme desconocido hasta entonces. Se servía de sólo 29 signos; se trataba por lo tanto de una escritura alfabética. la lengua de Ugarit es una forma temprana de la lengua cananea. Su alfabeto es puramente consonántico, con la particularidad de poseer tres signos para la *'alef,* según sea la vocal acompañante *a, i* o *u*. La escritura alfabética más antigua que se conoce se ha encontrado, sin embargo, en 25 inscripciones de la península del Sinaí, que datan de *ca.* 1500 a. C. Estas inscripciones protosinaíticas están escritas en un alfabeto consonántico que deriva de la escritura jeroglífica egipcia por el sistema de la acrofonía. Cada signo representa, no la palabra completa delineada, sino únicamente su sonido inicial. Tres inscripciones, algo más antiguas, procedentes de Guézer, Lakiš y Siquem, utilizan este mismo alfabeto. Ello significa que los esclavos semitas del Sinaí no fueron los inventores del alfabeto, como se pensaba en décadas pasadas. Las inscripciones protosinaíticas no son, por tanto, más que una parte del cuerpo total de inscripciones alfabéticas protocananeas. F. M. Cross clasifica los textos alfabéticos más antiguos en dos clases:

– textos protocananeos: palestinos antiguos (ss. XVII-XII) y proto-sinaíticos (s. XV).

– textos cuneiformes cananeos: ugaríticos (ss. XIV-XIII) y palestinos (ss. XIII-XII).

La *escritura protocananea* fue inventada hacia el 1700 a. C. por semitas cananeos que tenían cierto conocimiento de la escritura egipcia. Las letras del sistema consonántico eran en un principio 27, pero hacia el s. XIII quedaron reducidas a 22. Los signos eran pictográficos y en su mayor parte tenían valor acrofónico, evolucionando progresivamente hasta convertirse en caracteres lineales. La escritura podía hacerse en cualquier dirección, pero la escritura vertical desapareció ya hacia el 1100 a. C. Desde el momento en que se estabiliza el número de 22 letras y se establece la escritura de

derecha a izquierda, ya no se puede hablar de escritura protocananea, sino de escritura fenicia. La transición de una a otra había concluído hacia mediados del s. XII a. C. Con anterioridad al s. XI, la escritura protocananea había conocido otras derivaciones: la protoárabe hacia el 1300 y la griega arcaica hacia el 1100. Hacia esta época se tiende a remontar la adopción por los griegos del alfabeto. El alfabeto contribuyó a la difusión de la escritura entre capas cada vez más amplias de la población.



Evolución del alfabeto

1700 a.C. Protocananeo
1600 Protosinaítico
1500
1400 Alf. cuneiforme
1300 Ugarítico
1200 Cananeo
1100 Protoárabe
1000 Fenicio
Hebreo Arameo Arabe
900
Griego
800
Etrusco
700
600 Latín

Desde el s. X a. C. hasta el s. II d. C., el hebreo se escribía en una forma de escritura fenicia. La Biblia contiene no menos de 429 referencias a la escritura y a documentos escritos, mientras que la *Ilíada* sólo ofrece una y la *Odisea* ninguna. Aquella *escritura paleohebrea* aparece todavía en uso en algunos mss. del Mar Muerto (1QLev) y en monedas judías de época asmonea. Sin embargo, para el s. III a. C. los judíos ya habían adoptado los caracteres de la *escritura aramea* o *«cuadrada»*, que había evolucionado con independencia de la fenicia. Esta forma de escritura cuadrada es la utilizada todavía hoy en las biblias hebreas. El dicho de Jesús

sobre la «iota» o *yod*, por referencia a la más pequeña de las letras, sólo tiene sentido en relación con este tipo de escritura cuadrada. Entre otras innovaciones introdujo la forma especial de algunas letras en fin de palabra y la separación de palabras mediante espacios, como se pone de relieve en los mss. del Mar Muerto. F. M. Cross distingue tres fases en la evolución de la escritura judío-aramea: judía antigua (250-150 a. C.), asmonea (150-30 a. C.) y herodiana (30 a. C. - 70 d. C.).

Hasta el período comprendido entre los ss. V y VII d. C. no se desarrolló un sistema de notación vocálica. Los *sistemas vocálicos* palestino y babilónico eran supralineales, el tiberiense infralineal. Este último, introducido a finales del s. VIII, desplazó a los otros dos y es el utilizado en las biblias hebreas actuales (cf. c. XV, I, 3b). La escritura asquenazí es más angulosa, la sefardí más redondeada y la italiana evolucionó hasta convertirse en la forma de escritura denominada Rashi (s. XI). La escritura samaritana es una forma más ornamental de la antigua escritura fenicia.

d) Grecia.

Hacia el 2000 a. C., la cultura minoica desarrolló en la isla de Creta un sistema de escritura jeroglífica todavía no descifrado. Se lee de izquierda a derecha o, por el sistema de bustrófedon, de izquierda a derecha en una línea y de derecha a izquierda en la siguiente. En los ss. XVII-XVI este sitema fue sustituído por un tipo de escritura cursiva conocido como lineal A, también apenas descifrado. Hacia el 1400 surge en Creta la cultura micénica, que introduce la escritura lineal B, utilizada hasta la destrucción de esta cultura hacia el 1200 a. C. Se trata de una escritura silábica, compuesta la sílaba de consonante y vocal o de vocal sola. Se escribe de izquierda a derecha.

La adopción de la escritura consonántica fenicia para escribir el griego se produjo hacia el año 1000, fecha que unos autores adelantan y otros retrasan. Según una tradición referida por Heródoto (s. V a. C.), un personaje legendario llamado Kadmos fue quien introdujo la escritura fenicia en Grecia. El origen semítico de la escritura griega se prueba por la semejanza de forma, valor fonético y orden de las letras en ambos alfabetos. Por otra parte, los nombres griegos de las letras no tienen sentido alguno en griego; los mismos nombres corresponden en las lenguas semíticas a palabras bien conocidas y relacionadas con los signos de las letras correspondientes. Algunos signos consonánticos fenicios que no tenían co-

rrespondencia en el griego fueron utilizados para representar los sonidos vocálicos, que en griego era preciso representar: así el signo *alef* (') pasó a designar la *a*, *he* la *e*, *ḥet* la *e* larga, *yod* la *i* y *ayin* (ʿ) la *o* breve. Más tarde se introdujeron otros signos. Al principio se escribía de derecha a izquierda, como se hacía también en Siria y Palestina. Tras un período de escritura por el sistema de bustrófedon, se pasó definitivamente a la escritura de izquierda a derecha. No existía separación entre palabras. A mediados del s. IV a. C., el alfabeto jónico desplazó a todos los demás alfabetos locales y se convirtió en el alfabeto clásico de 24 letras. Muy pronto se desarrolló un tipo de escritura cursiva, utilizada sobre todo en documentación contable.

La escritura uncial, en caracteres mayúsculos y por lo general sin acentos, pervivió hasta el s. XII d. C. Hacia el 800 d. C. se introdujo otra escritura en caracteres minúsculos. El alfabeto griego ha dado origen a todos los europeos, en Occidente a través de los alfabetos etrusco y latino, y en Oriente a través del cirílico. Es de señalar la frecuente utilización de abreviaturas en la escritura de los llamados *nomina sacra*, tales como ΘC («Dios»), KC («Señor»), XC («Cristo»), etc.

3. *Materiales de escritura*

a) Piedra.

En Egipto son muy numerosas las inscripciones en piedra, en muros de templos y tumbas o en estelas y paredes rocosas. En Mesopotamia la escasez de la piedra explica que las inscripciones cuneiformes en piedra se reduzcan casi exclusivamente a textos oficiales o a estelas públicas, como la que conserva el texto del Código de Hammurabi. En la región siro-palestina se han encontrado algunas inscripciones públicas en piedra, como las ya citadas de la estela de Mesa o del Túnel de Siloé. El AT contiene varias referencias a la escritura en piedra; la más significativa es la referente a las tablas de la Ley (Ex 24,12; 34,1; Dt 4,13).

b) Metal.

El metal es menos común que la piedra. Han aparecido inscripciones cuneiformes sumerias, acádicas o persas, realizadas en objetos de oro, plata, cobre o bronce. En 1 Mac 8,22; 14,18.27.48 se

alude a la escritura en placas de bronce. En Qumrán se encontró el llamado Rollo de cobre, que describe el lugar donde se ocultaba el supuesto tesoro de la comunidad esenia.

c) Arcilla.

El valle de los rios Tigris y Eufrates está formado por tierra de aluvión, lo que hace muy barato y generalizado el uso de la arcilla para la escritura. La utilización de este material influyó en la evolución de la escritura pictográfica hasta desembocar en los signos cuneiformes. La arcilla húmeda se modelaba en tablillas, generalmente planas por un lado y convexas por el otro. Con un estilete se escribían los signos sobre el lado plano. Si era preciso se continuaba la escritura en el lado convexo. La arcilla solía secarse al sol, pero la cocción en horno confería a la tablilla mayor duración. Las tablillas de contenido oficial podían ser encerradas para mayor seguridad en un sobre o envoltorio también de arcilla, sobre el que se escribía un resumen del contenido de la tablilla. Las tablillas de contenido literario podían disponer por su amplitud de varias columnas de texto. Se guardaban debidamente clasificadas. La tablilla, una vez extendido su uso por todo el Oriente antiguo, se convirtió en el instrumento de correo internacional, como muestran las cartas de Tell el-Amarna.

d) Ostraca.

Los fragmentos de piezas de cerámica rota constituían un material de escritura abundante y barato, utilizado en Egipto ya desde los tiempos del imperio antiguo, especialmente para ejercicios escolares, cartas, recibos, cuentas, etc. Los óstraca se escribían con tinta y pluma, lo que permitía escribir únicamente en caracteres arameos. Ello explica el escaso número de óstraca hallados en Mesopotamia. En Atenas la condena al «ostracismo» o exilio se expresaba escribiendo en óstraca los nombres de los condenados. En Palestina se han encontrado óstraca de importancia en Samaría, Lakiš y Arad. Los óstraca de Lakiš (597-587) corresponden a la época final del reino de Judá. Se conservan algunos óstraca que contienen pasajes del AT y del NT.

e) Papiro.

El papiro se elabora a partir de los tallos de la planta del mismo nombre, muy común en el antiguo Egipto. Se corta en tiras

finas que se superponen en capas cruzadas. Se escribía sobre las fibras horizontales («recto»), que quedaban por la parte interior del rollo de papiro, una vez enrollado; en caso necesario se escribía también por el revés. Hasta la invención del papel en China y su difusión por Siria y Egipto durante los ss. VII-VIII d.C., el papiro fue el material más corriente de escritura en el mundo antiguo. El papiro escrito más antiguo que conocemos se remonta a la V dinastía (*ca.* 2470). Se utilizaba el papiro para todo tipo de textos. Se escribía con pluma y tinta en caracteres hieráticos y demóticos, como también en caracteres coptos, arameos y griegos. El papiro egipcio constituía una verdadera industria de exportación, pero las condiciones de humedad de los demás países han hecho imposible la conservación de papiros escritos, salvo en la zona del Mar Muerto (Qumrán y Murabba'at). El relato de Wen-Amon atestigua, sin embargo, el empleo del papiro en gran cantidad en la Siria de comienzos del s. XI a. C. El contrato de compra firmado por el profeta Jeremías (Jr 32,10-14) fue sin duda escrito en un papiro doblado y sellado, como los encontrados en Elefantina, en el Alto Egipto. Las cartas de Pablo y otros textos del NT también se escribieron en papiro.

f) Pergamino.

El uso de la piel para la escritura se remonta a los comienzos del tercer milenio a. C. El ejemplar más antiguo conservado corresponde a la época de la XII dinastía (*ca.* 2000). Durante el s. II a. C., la técnica de preparación del pergamino adquirió gran perfección en la ciudad de Pérgamo, de la que tomó su nombre. El fragmento más antiguo conservado de un escrito cristiano en pergamino es el del *Diatéssaron* de Dura-Europos, de la primera mitad del s. II d. C. Del NT no se han conservado mss. en pergamino anteriores al s. IV.

4. *El rollo y el códice de la antigüedad*

En Mesopotamia los textos literarios de longitud considerable tenían que ser distribuidos en varias tablillas; siete por ejemplo, para el poema de la Creación y doce para el de Guilgamés. Un colofón especificaba el título de la obra y el número de tablilla, con una palabra de referencia repetida al final de cada tablilla y al

comienzo de la siguiente. En Egipto, el papiro era dispuesto en largas tiras, hasta formar un rollo o «volumen» («enrollar» en latín). Se escribía generalmente por un solo lado, en columnas separadas por espacios, que formaban los márgenes. Este tipo de rollo era conocido en hebreo con el nombre de *megilla* o *megillat sefer*, expresión traducida en Heb 10,7 por *kephalis bibliou*, en cita de Sal 40,7(8). Un rollo podía contener un libro de la extensión del de Isaías. Para el Pentateuco se precisaban cinco rollos. Los libros de Samuel, Reyes y Crónicas ocupaban cada uno un solo rollo, pero en la tradución griega ocupaban doble extensión a causa de la presencia de los caracteres vocálicos utilizados en griego. A ello se debe la división actual de tales libros en 1-2 Sm, 1-2 Re y 1-2 Cr. Los rollos se guardaban en grandes jarras de cerámica (Jr 32,14), tal como han sido hallados los mss. del Mar Muerto. De igual modo se guardaban las tablillas en Mesopotamia y los papiros en Egipto.

También el pergamino era dispuesto en forma de rollo, pero éste tenía el inconveniente de que sólo podía ser escrito por una de sus caras y era preciso usar las dos manos para poder leerlo. Por ello se pasó gradualmente al uso del *codex* o códice, en papiro primero y más tarde en pergamino. Varios cuadernillos de cuatro hojas dobles *(quaternio)* formaba un códice de grosor discrecional y de aspecto similar al de un libro moderno, con tapas de madera o piel. Las columnas escritas en los códices eran al principio estrechas, por influjo todavía de la escritura en rollo. Los códices bíblicos más famosos tienen dos columnas por página (el Alejandrino), tres (el Vaticano) o cuatro (el Sinaítico). Con el tiempo fue habitual la página de una o dos columnas.

En la escritura de la literatura no cristiana, el códice desplazó progresivamente al rollo, al menos desde el s. I d. C. Los escritores cristianos adoptaron muy pronto, desde el s. II, el uso del códice, rompiendo así con la tradición judía, que para la escritura de los textos sagrados sólo admitía el uso del rollo. Los textos más antiguos del NT que se han conservado, como el P^{52} de comienzos del s. II, tienen forma de códice. Durante la primera mitad del s. IV, el pergamino fue sustituido por el *vellum* para la confección de los libros más cotizados. De esta época proceden los códices bíblicos más famosos, antes citados. Juan Crisóstomo y Jerónimo criticaban la suntuosidad en la confección de los códices, de la que es muestra el *Codex Purpureus Petropolitanus* (s. VI). En épocas posteriores, y ante la carestía del pergamino, se cayó en la práctica de raspar el texto escrito para escribir sobre él un texto nuevo, dando así origen a los códices *rescripti* o palimpsestos. Procedimientos

químicos y fotográficos permiten la lectura del texto raspado, que era con frecuencia un texto bíblico.

5. *Bibliografía*

H. Donner / W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vols. (Wiesbaden 1966-70); F. M. Cross / D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence* (New Haven 1952); J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Roma 1967); J. Naveh, *The Development of the Aramaic Scripts* (Jerusalén 1970); id., *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography* (Jerusalén 1982); A. Lemaire, *Inscriptions Hebraïques* (París 1977-); E. Puech, *Abécédaire et list alphabétique de noms hébreux du debut du IIe s. A. D.:* RB 87 (1980) 118-126; Z. Zevit, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphy* (Cambridge 1980); D. Pardee / S. D. Sperling / J. D. Whitehead / P.-E. Dion, *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (Chico, California, 1982); *Naissance de l'écriture, Cunéiformes et hiéroglyphes* (París 1982); F. I. Andersen / A. Dean Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible* (Roma 1986); F. M. Cross, *The Development of the Jewish Scripts*, en *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright* (Doubleday 1961) 133-202; N. Avigad, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents:* «Scripta Hierosolymitana» 4 (1958) 56-87; M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls* (Lovaina 1958).

Capítulo XV
TEXTO Y CRITICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. EL TEXTO HEBREO Y ARAMEO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La reconstrucción del texto original del AT y del NT supone un conocimiento previo de la historia de la transmisión de ese mismo texto a lo largo de los siglos.

Seguiremos un orden de exposición inverso al curso de la historia, retrocediendo desde la documentación más moderna y mejor conocida hasta la más antigua y peor conservada. Tal es, en realidad, el proceso de estudio que ha tenido que seguir la investigación moderna. Desde el Renacimiento hasta la filología moderna de los ss. XIX y XX, la investigación ha rehecho un largo camino que, retocediendo en el tiempo, va desde el «textus receptus» reproducido en las biblias impresas, pasando por los manuscritos de los masoretas medievales y los manuscritos bizantinos de los LXX y del NT, las recensiones de esta misma época, las versiones antiguas a otras lenguas, las citas bíblicas de los primeros Padres de la Iglesia o de los escritos rabínicos y los mss. del Mar Muerto (los cuales nos permiten remontar la línea del año 70 a. C.), hasta llegar a las formas más antiguas del texto conservadas en algún testimonio manuscrito. Llegada a este punto, la crítica textual puede aventurarse en la obra de restauración del texto, seleccionando entre las variantes conservads aquella que mayores probabilidades ofrezca de corresponder a la lectura original.

1. Ediciones modernas (s. XX)

El texto hebreo del AT más utilizado en este siglo ha sido el de la *Biblia Hebraica*, editada por R. Kittel. Las dos primeras ediciones de 1906 y 1912 seguían el texto hebreo editado por Jacob ben

Hayyim en 1524/5. En la tercera edición de 1937, a propuesta de P. Kahle, se tomó como texto de base el del Códice de Leningrado (Bl9a). El texto de este códice, terminado de copiar en el año 1008, era atribuido a Ben Asher y conservaba por lo tanto la mejor tradición textual masorética.

En 1977 se completó una nueva edición, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (eds. K. Elliger y W. Rudolph), basada igualmente en el Códice de Leningrado. Esta edición trata de salir al paso de las críticas hechas a las ediciones anteriores de Kittel, que recurrían en exceso a las versiones antiguas o a conjeturas de los autores modernos para corregir supuestas corrupciones del texto masorético (TM). El aparato crítico de la edición *Stuttgartensia* refleja en ello una diferente tendencia de la moderna crítica textual, más reacia a la corrección del TM.

La Universidad Hebrea de Jerusalén prepara una nueva edición, basada en el texto del Códice de Alepo (primera mitad del s. X), que representa un texto «Ben Asher» de mejor calidad que el del Códice de Leningrado (3.a.). Se trata seguramente del texto autorizado por Maimónides († 1204). Esta edición ofrece además la particularidad de recoger en varios aparatos críticos variantes masoréticas de fuentes rabínicas y de los mss. del Mar Muerto, con abundantes materiales extraídos de las versiones y de los escritores antiguos, sin aventurarse en ningún caso a establecer conjeturas o a ensayar una corrección del texto hebreo. De esta edición han aparecido hasta el momento dos volúmenes: M. H. Goshen-Gottstein (ed.), *The Book of Isaiah*, I: *Isaiah 1,1-22,10; II Isaiah 22-44* (Jerusalén I 1975, II 1981).

Otras ediciones anteriores fueron las de Ginsburg (de 1908 y 1926), basada en la segunda Biblia rabínica, y la proyectada por N. H. Snaith, sobre la base de los mss. M. Or. 2626-2628, Or. 2375 y la llamada Biblia de Shem-Tob.

2. *Primeras ediciones impresas* (ss. XV-XVII)

La invención de la imprenta hizo desaparecer rápidamente el sistema de copia a mano. Se eliminó de este modo una fuente considerable de errores, aunque tampoco dejaron de producirse desde entonces erratas de imprenta. El primer libro impreso fue la Biblia latina de Gutenberg. En 1477 se hizo la primera edición de los Salmos en hebreo, en 1482 la del Pentateuco, y en 1488 la del AT completo, en edición de Soncino. Las ediciones impresas más importantes fueron la Políglota Complutense (1514-17) y la llamada segunda Biblia rabínica, obra de Jacob ben Hayyim (1524-5). Las ediciones políglotas, que se hicieron más tarde (Amberes 1569-72,

París 1629-45, y Londres 1657-69), constituyen una refundición de aquellas dos. Estas ediciones se basaban sobre mss. muy recientes y de valor crítico muy escaso. En seguida se percibió por ello la necesidad de colacionar todas las variantes de los mss. medievales conservados. A esta preocupación, muy acorde con el espíritu enciclopédico del s. XVIII, responden las obras monumentales de Kennicott (1776-80), *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, y de De Rossi (1784-88), *Variae lectiones Veteris Testamenti*. Una vez realizado este magno esfuerzo de compilación de los mss., el s. XIX conoció los primeros intentos por establecer un texto que reuniera las debidas garantías de autenticidd. Para ello era necesario establecer los principios y métodos del análisis crítico y someter a prueba todas las variantes textuales conservadas por la tradición manuscrita. La edición de Baer-Delitzsch (1869-92), realizada con este propósito, recibió, sin embargo, duras críticas a causa del carácter poco científico de su masora.

3. *Los masoretas y la tradición manuscrita desde el s. IX*

a) La masora.

El término hebreo *masora* significa «tradición». Designa la ingente compilación de tradiciones rabínicas relativas al texto bíblico que los copistas y «masoretas» recogieron en los márgenes superior e inferior de cada página de un ms. (*masora magna*), en los márgenes laterales y entre columnas *(masora parva)*, o al final de un determinado texto *(masora finalis)*. La masora ofrece información sobre la frecuencia de un término, el número de letras, palabras y secciones en el texto de la Torá, o la forma de escritura plena o defectiva de las palabras, etc. Este tipo de información refleja el cuidado de los masoretas por conservar con escrupulosa fidelidad el texto que habían recibido de la tradición anterior. Los masoretas son los continuadores de los antiguos escribas o *soferim*, que también contaban *(spr)* el número de palabras y señalaban la letra, la palabra y el versículo centrales del texto de la Torá (cf. *bQid* 30a). La antigüedad del procedimiento de división del texto en secciones *(pisqah)* aparece atestiguada ya en mss. bíblicos de Qumrán y de la versión de los LXX. La tradición asociaba al escriba con la figura de Esdras y de Simeón el Justo, en relación con la «Gran Sinagoga». Los escribas no se limitaban a copiar el texto: indicaban con diversos signos aquellos pasajes sobre los que la tradición conocía y transmitía algún tipo de duda.

El tipo de anotaciones masoréticas es muy variado. En Lv 8,8 se señala «la palabra central de la Torá»; en Lv 11,42, «la letra central de la Torá, y al final del Génesis, «la suma de los versículos del libro (que es) 1534». En Dt 6,4 se agrandan dos letras para formar la palabra *'d* («testimonio»), a fin de llamar la atención sobre la importancia de este pasaje que contiene el *Šemá* («Escucha Israel...»). En Jue 18,30, por el procedimiento de *litterae suspensae,* se intercala una *nun* en el nombre de «Moisés», de manera que se ha de leer «Manasés»; con ello se quiere desligar a Moisés de toda relación posible con un descendiente suyo que se convirtió en sacerdote de un templo idolátrico. La tradición griega refleja esta doble lectura: el Alejandrino lee «Moisés» y el Vaticano «Manasés» (conforme al texto de la recensión proto-teodociónica). Otras indicaciones al margen advierten si una determinada palabra debe pronunciarse de modo distinto *(qere)* a como aparece escrita en el texto *(ketib).* Listas masoréticas recogen también 18 casos de «correcciones de los escribas» *(tiqqune soferim).* Consisten por lo general en un cambio de sufijo, para evitar una referencia antropomórfica a Dios. La frase de Gn 18,22, «Yahvé se mantuvo de pie ante Abrahán», resultaba inadmisible, pues la expresión «estar de pie ante alguien» implica una idea de sumisión. Los masoretas invirtieron por ello el orden de los términos: «Abrahán... ante Yahvé». Otras listas de «omisiones de los escribas» *('iṭṭure soferim)* señalan cinco casos en los que se ha de leer una palabra no escrita, así como otros cinco en los que, por el contrario, no se debe leer una palabra escrita. Existían dos grandes corrientes de tradición o *masora,* una en Babilonia y otra en Palestina, que eran los dos grandes centros de vida judía desde la segunda revuelta judía contra los romanos (132-135 d. C.).

El judaísmo babilónico y el palestino desarrollaron también dos corrientes diferentes de interpretación, que aparecen recogidas en los Talmudes respectivos. Durante cierto tiempo se pensó que R. Aquiba había fijado la masora que debía acompañar el texto bíblico, establecido también por el mismo Aquiba. Si así fuera, las divergencias entre las masoras babilónica y palestina serían producto de la corrupción de su texto a lo largo de los siglos. P. Kahle ha probado que tales divergencias son, por el contrario, reflejo de las diferentes tradiciones o masoras conocidas en Babilonia, en las escuelas de Nehardea, Sura y Pumbedita («masoretas orientales»), y en Palestina, principalmente Tiberíades («masoretas occidentales»).

Bibliografía. G. E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a.* Vol I Catalogi (Roma 1971); I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (Chico, California, 1980); V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur* (Viena 1906 = Nueva York 1970); R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Khetib-Qere* (Filadelfia 1937); H. M. Orlinsky, *The Origin of the Khetib-Qere Systems: A New Approach:* VTS 7 (1960) 184-192; B. Chiesa, *The Emergence of Hebrew Biblical Pointing* (Francfort 1979); C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the OT* (Friburgo-Gotinga 1981); F.

Díaz Esteban, *Sefer 'Oklah we-'Oklah* (Madrid 1975); J. König, *L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament;* «Revue de l'Histoire des Religions» 161 (1962) 141-174, 162 (1962) 1-43; H. L. Strack / G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* edición preparada por M. Pérez Fernández (Valencia 1988).

b) Fijación del texto vocálico.

Hasta los comienzos de la Edad Media, el texto bíblico se transmitió únicamente en caracteres consonánticos, sin notación vocálica alguna. Hacia el s. VIII, el tratado *Soferim* del Talmud de Babilonia se refiere a múltiples aspectos de la actividad de los escribas, sin hacer mención alguna de un sistema de vocalización. Todavía en el s. XII, el libro de las plegarias *Mahzor Vitry* se opone a que se vocalice el texto de la Torá en razón de que tal puntuación no «deriva del Sinaí». Este mismo escrito suministra información sobre la existencia de tres sistemas diferentes de vocalización: babilónico, tiberiense y palestino o «de la tierra de Israel».

– El *sistema babilónico,* desarrollado en el s. VIII, es supralineal; los signos vocálicos se escriben sobre las consonantes. Aparece utilizado todavía en algunas ediciones de targumes y en mss. yemeníes. El sistema de vocalización babilónica tiene antecedentes en el procedimiento elaborado por los cristianos a partir del s. IV para distinguir palabras que se escribían de la misma forma. El procedimiento fue perfeccionado por los sirios nestorianos orientales en el s. VII y por los jacobitas occidentales en el s. VIII. Los judíos de Babilonia comenzaron utilizando igualmente los signos *mil'el* y *milra'*, para indicar respectivamente la vocal plena y la semivocal. Más tarde desarrollaron el sistema de vocalización y acentuación a base de letras y puntos situados sobre las consonantes. La secta de los qaraítas fue un factor importante en el proceso de perfeccionamiento del sistema babilónico y también del palestino.

– El *sistema palestino* floreció entre los años 700-850 y evolucionó hasta dar paso al sistema tiberiense.

– El *sistema tiberiense* es el utilizado en las biblias hebreas actuales. Es infralineal y consta de 10 signos, tres de ellos compuestos. El período de florecimiento de la escuela de Tiberíades abarca desde el 780 al 930 d. C. Durante este tiempo se suceden seis generaciones de la familia más famosa de masoretas, la de los Ben Asher. El representante más conocido es el último de la familia, Aarón ben Moisés ben Asher, quien editó un texto completo de la Biblia hebrea con vocales, acentos y la correspondiente masora. El

Códice de Alepo parece ser copia fiel de este texto. Otra familia de masoretas, contemporánea de los Ben Asher, es la de los Ben Neftalí, cuyo sistema de vocalización parece más rígido y más consecuente que el anterior. Ambas familias representan dos tradiciones diferentes de transmisión textual.

El estudio realizado por P. Kahle (1941) sobre los fragmentos de mss. hallados en el siglo pasado en la Geniza de El Cairo ha permitido un mejor conocimiento del proceso de evolución de los sistemas de vocalización, aunque son muchas las cuestiones pendientes de solución. Según Revell, las diferencias entre la vocalización palestina y la tiberiense reflejan dialectos palestinos diferentes, por lo que no se han de atribuir a diferentes sistematizaciones de los masoretas.

Los esfuerzos de los masoretas y las cuidadas técnicas aplicadas a la copia de mss. lograron una perfecta conservación y transmisión del texto consonántico y vocálico. Son cuatro los códices medievales que se ofrecen como texto de la tradición Ben Asher:

– El códice de Alepo, tomado como texto de base para la nueva edición de la Universidad Hebrea de Jerusalén y considerado por Goshen-Gottstein como auténtico Ben Asher. El texto procede de *ca.* 980. Según Dotán, la vocalización de la masora y del texto mismo no se corresponden. Difiere en ocasiones de la tradición Ben Asher y contiene a veces lecturas de Ben Neftalí. No se puede descartar, por tanto, que se trate de una copia y no de un auténtico texto Ben Asher.

– El Códice de Leningrado (B19a), de 1008/9, recoge también lecturas Ben Neftalí, por lo que no puede ser considerado un texto «puro» Ben Asher.

– El Códice de El Cairo contiene sólo el texto de los Profetas anteriores y posteriores. El colofón informa que fue escrito y anotado por Moisés Ben Asher en 895. Kahle puso en cuestión, sin embargo, la pureza de su texto.

Estos tres códices y el ms. Or 4445 del Museo Británico, que contiene únicamente el texto de Gn 39,20-Dt 1,33, son también los mss. más antiguos y completos que se han conservado. Del s. XI y siguientes se conservan no pocos mss., que tienden, sin embargo, a apartarse del texto Ben Asher y a incorporar lecturas mixtas, en particular de la tradición de Ben Neftalí. A esta tradición pertenecen los tres mss. conocidos como *Codices Erfurtenses*. Los mss. yemeníes han conservado hasta el presente el uso del sistema de puntuación babilónica, aunque contaminado con elementos tiberienses. La colección más amplia de mss. hebreos es la denominada Firkowitch de Leningrado.

Bibliografía. Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897, reed, Nueva York 1966); M. Orlinsky, «The Massoretic text: A Critical Evaluation», *Prolegomena* de la obra anteriormente citada de Ginsburg; P. Kahle, *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913); id., *Masoreten des Westens* (Stuttgart 1930); id., *The Cairo*

Geniza (Oxford [2]1959); M. Goshen-Gottstein, *The Authority of the Aleppo Codex:* «Textus» 1 (1960) 17-58; id., *Hebrew Manuscripts: Their History and Their Place in the HUBP Edition:* Bib 48 (1967) 243-290; F. Pérez Castro, *El Códice de Profetas de El Cairo* (Madrid 1979-); I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (Chico 1980); A. Díez Macho, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia* (Roma 1971); B. Chiesa, *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinese* (Torino 1978); E. J., Revell, *Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents* (Missoula 1977); L. Díez Merino, *La Biblia babilónica* (Madrid 1975); G. E. Weil, *La Massorah:* REJ 131 (1972) 5-104.

4. *El texto consonántico* (70-150 d. C.)

El texto consonántico transmitido por los mss. medievales se remonta a finales del s. I d. C. y comienzos del II, época en que se estableció de forma definitiva el texto consonántico hebreo, que debía permanecer inalterable para siempre. Por entonces se fijó también el canon definitivo de libros bíblicos, con la exclusión de aquellos que fueron declarados apócrifos. Al mismo tiempo se inició una magna compilación de textos legales que pronto había de cristalizar en la obra de la Misná. Todo este esfuerzo de constitución de un canon de libros inspirados, de fijación del texto de cada libro y de compilación de un cuerpo de interpretaciones jurídicas autorizadas, respondía a la necesidad que el judaísmo tenía de afianzarse tras la catástrofe sufrida en el año 70 con la destrucción del templo de Jerusalén. La base de esta restauración era el Libro Sagrado. La figura que más contribuyó a esta obra de restauración del judaísmo fue R. Aquiba, martirizado en el 132. Sus relaciones con la segunda revuelta judía (132-135 d. C.) son significativas, pues con esta revuelta se relacionan también los mss. de Wadi Murabba'at y de Nahal Ḥever (en el Mar Muerto), que muestran un texto uniforme, sorprendentemente idéntico al texto fijado en esta época y transmitido posteriormente por los masoretas. Estos mss. reflejan la culminación de un proceso de fijación del texto consonántico iniciado ya antes de la destrucción de Jerusalén (70 d. C.).

Hasta el descubrimiento de los mss. de Qumrán se pensaba que Gamaliel II y los demás rabinos reunidos en Yamnia a finales del s. I de d. C. se habían propuesto como principal misión fijar el canon de libros sagrados, resolver las dudas existentes sobre la canonicidad de los libros de Ezequiel y del Cantar de los Cantares y decidir la suerte de los libros apócrifos. Ahora se sabe que todo este trabajo no se llevó a cabo en el breve tiempo de una reunión como la de

Yamnia, sino que constituyó un proceso más largo y que no culminó hasta entrado el s. II. Este proceso incluyó además, y de un modo particular, la labor de fijar el tipo de texto en que se había de transmitir cada libro bíblico. Los rabinos no procedieron, como se pensaba anteriormente, por el sistema de fusionar varios textos, seleccionando las variantes más comunes, sino que, de entre las diversas formas en que se transmitía el texto con anterioridad al año 70, seleccionaron más o menos *in toto* el tipo de texto protomasorético.

El proceso de fijación textual emprendido a finales del s. I d. C. tuvo sus antecedentes en la época anterior. B. J. Roberts ha avanzado ha hipótesis de la existencia de «una recensión masorética» anterior al s. I d. C. La tradición de los masoretas transmite una forma textual que ya existía con anterioridad al año 70. Prueba de ello es el hecho de que el segundo ms. de Is encontrado en la Cueva I de Qumrán ($1QIs^b$) muestra una sorprendente coincidencia con el TM tanto en el texto como en la ortografía; las diferencias entre $1QIs^b$ y el TM no son mayores que las ofrecidas por los mss. hebreos medievales de tradición masorética.

La existencia de una forma muy estabilizada del texto de la Torá en la época anterior a la aparición del cristianismo se ve confirmada también por otros datos. Los pasajes de Dt 17,17-18 y Jos 1,8 suponen que, mucho antes de la constitución del canon del AT, el texto de la Torá había adquirido ya un carácter sagrado e inmutable. Según la obra rabínica *Midrás Rabbá* (Nm 11,3), en el templo de Jerusalén se conservaba un rollo de la Torá que servía de arquetipo para la copia de otros rollos. El Talmud de Jerusalén *(Ta'an* 4,2) informa que desde el retorno del exilio se guardaban en el templo tres rollos de la Torá; en caso de divergencia entre ellos, se aceptaba como autorizada aquella lectura en la que coincidieran dos mss. frente al tercero. La Carta de Aristeas (176-179) y los escritos de Filón y Josefo apuntan igualmente a la existencia de un texto más o menos autorizado del Pentateuco. Sin embargo, el panorama textual existente en la época del llamado Segundo Templo, antes del año 70, es mucho más variado y rico de lo que los datos conocidos hasta hace tres décadas permitían suponer.

Bibliografía. S. A. Leiman, *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible* (Nueva York 1974); D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (Leiden 1963); M. H. Segal, *The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible:* JBL 72 (1953) 35-47; M. Greenberg, *The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Material from the Judean Desert:* JAOS 76 (1956) 157-67; B. J. Roberts, *The Textual Transmission of the OT,* en *Tradition and Interpretation,* ed. G. W. Anderson (Oxford 1976) 1-30; D. Barthélemy, *History of Hebrew Text,* en *The Inerpreter's Dictionary of the Bible, Supplement,* ed. K. Crim (Nashville 1976) 878-884; B. Albrektson, *Reflections on the emergence of a standard text of the Hebrew Bible:* VTS

29 (Leiden 1978) 49-65; J. A. Sanders, *Text and Canon: Concepts and Method:* JBL 98 (1979) 5-29; D. Barthélemy, *L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)*, en *Le Canon de l'AT, Sa formation et son histoire*, eds. J. D. Kaestly / O. Wermelinger (Ginebra 1984) 9-45.

5. *Pluralismo textual hebreo* (300 a. C.-70 d. C.)

El hallazgo, a partir de 1947, de los mss. de Qumrán, anteriores en más de un milenio a los códices masoréticos, permitió descubrir un panorama apenas insospechado hasta entonces. El Pentateuco Samaritano y la versión griega de los LXX eran prácticamente las dos únicas fuentes de importancia que, hasta hace unas décadas, podían suministrar alguna información fidedigna sobre la existencia de variantes consonáticas en la época anterior al año 70. Los testimonios posteriores a esta fecha no reflejan más que variantes sueltas, las que escaparon al proceso de unificación del texto iniciado a finales del s. I d. C. Variantes de este tipo, de alcance siempre reducido, se encuentran en citas rabínicas, en las versiones de Teodoción, Aquila y Sínmaco, en el texto hexaplar de Orígenes (la columna *Quinta* y transcripciones de la segunda columna), en la Vulgata, Pešitta y targumes, y en los mss. hebreos medievales. Las citas bíblicas que se encuentran en los libros apócrifos, en la literatura judeo-helenística y en el NT ofrecen un número muy escaso de variantes.

Si el hallazgo de los mss. de Is de la Cueva I en Qumrán produjo la impresión de una sorprendente coincidencia entre el texto de estos mss. y el texto masorético posterior, los mss. encontrados más tarde, sobre todo en la Cueva IV, revelaron la existencia de textos, que presentaban grandes divergencias entre sí y respecto al TM. Los mss. de Qumrán cubren la totalidad de los libros del canon hebreo, con la sola excepción del libro de Ester. En ciertos libros, como es el caso de Sm, algunos mss. ofrecen un tipo de texto similar al representado por la traducción griega de los LXX. Algunos mss. ofrecen también puntos de contacto con el Pentateuco samaritano. Mss. de un mismo libro, como el de Jr, pueden ofrecer formas de texto muy diferentes. No se ha de olvidar, sin embargo, que la inmensa mayoría de los mss. presentan múltiples casos de corrupción textual. Se trata además de textos transmitidos por un grupo socio-religioso de los varios que existían por esta época en el judaísmo, con una tendencia al desarrollo de doctrinas propias, en ocasiones de carácter sectario. El panorama textual ofrecido por

los mss. de Qumrán puede resultar, por tanto, parcial y sesgado. La importancia de los mss. bíblicos de Qumrán radica fundamentalmente en el testimonio que aportan sobre la existencia de cierto pluralismo textual en la época del paso del s. I a. C. al I d. C. Su testimonio ha venido además a revalorizar el testimonio de otras fuentes, como la versión de los LXX, que ya eran conocidas, pero cuyo valor era discutido, al menos por algunas corrientes de la crítica.

a) Los manuscritos del Mar Muerto.

Antes de estudiar la problemática y perspectivas abiertas por los mss. de Qumrán, es preciso hacer una breve descripción y valoración de los más importantes. Con anterioridad a 1947, el único texto premasorético conocido era el papiro Nash, del s. II a. C., que presenta un texto mixto de los Diez Mandamientos según Ex 20 y Dt 5, añadiendo además el texto del *Šemá*. Presenta algunas variantes respecto al TM.

– 1QIs^{a}. Fue el primer ms. desenrollado y publicado (Burrows, 1950). Se encuentra actualmente en el Museo del Libro de Jerusalén. Contiene el texto completo de Is, en 54 columnas de extensión desigual, con un promedio de 30 líneas por columna. Presenta una división en secciones diferente de la conocida por el TM. Su ortografía se caracteriza por el uso frecuente de la escritura plena. Es obra probablemente de un solo copista; sin embargo, la primera mitad (Is 1-33) ofrece un texto menos corrompido que la segunda. Un copista posterior introdujo al margen o entre líneas diversas correcciones y lecturas armonizadoras. La mayor parte de las correcciones constituyen proximaciones al TM. Algunas diferencias son significativas; un ejemplo se encuentra en 43,4. Frente a variantes que no son sino errores y corrupciones textuales se encuentran lecturas que representan un texto preferible al TM y otras que han venido a confirmar conjeturas sugeridas por los críticos modernos (ejemplos en 3,24; 14,4.30; 15,9; 21,8, etc.).

–1QIs^{b}. Son 22 los fragmentos conservados en este ms., editado por Sukenik en 1954; 7 de los fragmentos fueron editados más tarde por Barthélemy-Milik. Corresponden en su mayor parte a los caps. 38-66, con grandes lagunas en la parte inferior de las columnas. Según Loewinger, las variantes respecto al TM son unas 300, pero la inmensa mayoría afecta únicamente al uso de las *matres lectionis waw* y *yod*.

– 4QSam^{abc}. En la Cueva IV aparecieron tres copias del libro de Samuel, junto a fragmentos de los demás libros históricos. Presentan un tipo de texto diferente del TM y similar al representado por LXX. Sam^{b} es el documento más antiguo de Qumrán. Cross lo data hacia finales del s. III a. C. Su texto, caracterizado por una escritura defectiva, corresponde a una

época primitiva en la evolución de la tradición textual palestina. Conserva en ocasiones lecturas antiguas muy significativas. El segundo ms., 4QSam^{a}, conserva una porción de texto muy considerable. La frecuente coincidencia de estos mss. con el texto de los LXX confirma el origen hebreo de múltiples variantes de la versión griega.

– 4QEx^{a}. Es de época herodiana. Muestra afinidades con el Penteteuco samaritano y con los LXX. Además del texto conservado (6,25-37,15), es posible reconstruir el material y orden de 24 columnas correspondientes a 6,25-18,21 y a 28,39-32,30. El tipo de escritura es paleohebrea; la ortografía difiere de la del Pentateuco samaritano y del TM; es afín, por el contrario, a la de 1QIs^{a}. Su característica más sobresaliente es el grado de coicidencia con el texto no masorético del Pentateuco. En general, sus lecturas se aproximan a las de la versión de los LXX, como en el caso de los 75 descendientes de Jacob.

– 1QLev. Contiene los caps. 19-23 de Lv. El tipo de escritura paleohebrea parece indicar algún tipo de relación con el Pentateuco samaritano. Sin embargo, el texto resulta ser afín al del TM. La fecha del ms. es discutida. Si la escritura es prearamea, el ms. resultaría ser de los más antiguos hallados en Qumrán, remontándose al s. IV o III a. C. Sin embargo, la escritura puede ser arcaizante, aunque por otra parte el hecho de que la Misná *(Yadayim* 4,5) y el Talmud *(bZeb. 62a; bŠab.* 115b) prohíban el uso de la escritura paleohebrea en la copia del texto sagrado supone que esta escritura seguía todavía en uso por estas épocas muy tardías. Ello confirma la opinión según la cual los dos alfabetos coexistieron durante siglos, hasta muy entrada la era cristiana, aunque no gozaran de igual prestigio.

– Sobre el ms. Jer^{ab}, cf. 5.b; sobre los mss. 4QpaleoEx^{m}, 4QEx^{b}, 4QNum^{b}, 4QDt y 4QDt^{q}, cf. 6.

En resumen, del conjunto de los mss. del Mar Muerto unos atestiguan un texto muy próximo al de los masoretas, otros confirman la existencia de un texto hebreo como el reflejado por la versión griega de los LXX, y otros muestran cierta afinidad con el Pentateuco samaritano. Por otra parte, no se han de olvidar las características propias de cada ms. y las líneas de tradición autónoma que cada uno pueda seguir. Durante varios siglos circularon textos hebreos muy variados. Esta situación dio paso a otra muy diferente a finales del s. I d. C. con el establecimiento de un texto consonántico uniforme e inalterable. La historia del texto consonántico, como la de la fijación vocálica, es el paso de una situación de pluralismo a otra de uniformación del texto.

Bibliografía. M. Burrows / J. C. Trever / W. H. Brownlee, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950); E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955); cf. la

publicación de mss. en la serie *Discoveries in the Judean Desert* (Oxford 1955-); Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (Jerusalén 1965); F. M. Cross, *The Old Testament at Qumrâm*, en *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (Gran Rapids, MI, 1980) 161-194; J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid 1961); A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971); P. W. Skehan, *Qumrán*. IV. *Littérature de Qumran*, A. *Textes bibliques*, en DBS 9 (París 1979) col. 805-822; E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs^a)* (Leiden 1974); G. Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto* (Barcelona 1984); E. Tov, *Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism:* JJS 49 (1988) 5-37.

b) Los textos locales.

F. M. Cross ha determinado la tipología y cronología relativa de la escritura de los mss. qumránicos. El mismo Cross ha enunciado la llamada teoría de los «textos locales», con la que pretende explicar el pluralismo textual característico de los siglos anteriores al cambio de era. Según P. Kahle, esta diversidad era debida a la proliferación de unos textos llamados «vulgares», muy inferiores en calidad al reducido número de otros mss. considerados «excelentes». Según Cross, la pluralidad de textos que reflejan los mss. de Qumrán no es tan caótica como supone la teoría de los textos «vulgares», sino que es reducible a sólo tres tipos o formas de texto, cuya homogeneidad y persistencia a lo largo de varios siglos se explica por factores de aislamiento geográfico. Cada uno de los tres tipos textuales se desarrolló aisladamente en uno de los grandes centros del judaísmo: Palestina, Egipto y Babilonia.

El tipo *palestino*, representado por algunos mss. de Qumrán y por el Pentateuco samaritano, se caracteriza por la frecuente inserción de glosas y lecturas paralelas y demás huellas de una intensa actividad editorial. El tipo *egipcio*, representado por el original hebreo de los LXX, no es tan amplio como el palestino ni tan breve como el *babilónico*. Este último, representado por el texto (proto-)masorético, ofrece en el Pentateuco un texto conservador y a la vez bien conservado, breve y con pocas huellas de modernización; sin embargo, en Samuel resulta ser un texto haplográfico y a menudo corrompido. El libro de Jeremías se ha transmitido en dos formas textuales: 1) un texto amplio, típicamente palestino, que corresponde al tipo de texto protomasorético y está representado por 4QJer^a (de finales del s. III a. C.) y por 4QJer^c (no anterior al final del s. I a. C.); 2) un texto más breve, que coincide con el reflejado por la versión de los LXX y está representado por 4QJer^b.

Varios autores, entre ellos S. Talmon y D. Barthélemy, han expresado

objeciones a la teoría de los textos locales propuesta por Cross. Nada se sabe sobre una posible actividad literaria de los judíos en Babilonia durante la época que media entre Esdras y Hillel. Poco se sabe también sobre si los judíos de Egipto se servían de textos en hebreo. Por otra parte, la versión de los LXX no fue realizada en Egipto en su totalidad ni sobre textos hebreos de procedencia egipcia. La versión del Pentateuco fue realizada en Egipto, pero la de Sal, Sm-Re y Est fue hecha en Palestina. No es fácil explicar el hecho de que una comunidad tan cerrada en sí misma como la de los esenios de Qumrán pudiera disponer, a lo largo de dos siglos, de textos de procedencias tan dispares como las supuestas por la teoría de los textos locales.

Bibliografía. F. M. Cross / S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge, MA. Londres 1975); S. Talmon, *The OT Text*, en *The Cambridge History of the Bible* I (Cambridge 1970) 159-199; íd., *The Three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court:* «Textus» 2 (1962) 14-27; Ch. Rabin, *The Dead Sea Scrolls and the History of the OT Text:* JTS 6 (1955) 174-182; D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (Friburgo-Gotinga 1978); E. Tov, *A. Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls:* HUCA (1982) 11-27.

6. *De la transmisión del texto a la edición y redacción de los libros bíblicos*

En situación de aislamiento, un texto adquiere carácter y forma propios; en situación de contacto con otros tipos de texto, unos resultan contaminados por los otros. En ambos casos, el texto se distancia de su arquetipo original. En estos primeros siglos de transmisión textual se gestaron las variantes más importantes del texto del AT. Un fenómeno similar ocurrió en la transmisión del texto del NT, cuyas variantes más significativas corresponden a los dos primeros siglos del cristianismo.

El panorama textual, tan rico y variado, que ponen al descubierto los mss. de Qumrán, y que reflejan también la versión de los LXX, el Pentateuco samaritano, las citas bíblicas posteriores, etc., no puede explicarse desde la sola perspectiva de la historia de la transmisión del texto. En el caso de algunos libros, la diversidad de formas textuales en que se ha transmitido su texto sólo encuentra una explicación adecuada desde una perspectiva más amplia, que incluya el estudio de la historia de la redacción literaria y del proceso editorial del libro. Este es el caso de los libros de Sm-Re y de Jr, Ez, Prov, Dn, Esd y Est. Estos libros han llegado hasta nosotros en formas literarias diferentes. El ejemplo más obvio es el del libro de Jr. La divergencia entre los textos masorético y de los

LXX de Jr, tanto en la amplitud como en la ordenación de los materiales, va más allá de lo que suele distinguir dos tipos de texto (Tov). Las dos formas textuales, breve (LXX) y larga (TM), del libro de Jr cristalizaron ya en el proceso de redacción literaria del libro, con anterioridad al inicio de la transmisión textual.

Según la teoría de los textos locales, no más tarde del s. V existía en Palestina un texto arquetípico *(Ur-text)*, a partir del cual se originaron los dos tipos de texto babilónico y palestino, siendo el egipcio una derivación del palestino. S. Talmon supone, por el contrario, que el número de tradiciones textuales existentes era mucho mayor, pero desaparecieron al no haber sido asumidas por un grupo o comunidad, como hizo la Sinagoga con el texto hebreo masorético, la Iglesia con el texto de los LXX y la comunidad samaritana con su propio Pentateuco.

Si bien es cierto que, a medida que se encuentran más textos, mayor se hace el número de variantes textuales, el texto del Pentateuco atestiguado por los mss. de Qumrán es muy homogéneo y relativamente falto de variantes significativas, como sucede también con el Pentateuco de los LXX. Cabe distinguir dos etapas en la historia del texto palestino del Pentateuco: la primera corresponde a una forma más antigua, próxima al original de los LXX; la segunda, a otra más desarrollada, cercana a la recesión samaritana. En lo que respecta al libro del Génesis, los textos hallados muestran una relativa estabilidad. Para el Exodo, 4QEx^{b} representa un texto corto; por el contrario, 4QpaleoEx^{m}, aunque data de comienzos del s. II a. C., ofrece un texto largo. 4QNum^{b}, de época herodiana, tiene como base un texto muy afín al de los LXX, con interpolaciones de tipo samaritano, 4QDeut, en escritura defectiva del s. II a. C., ofrece entre líneas adiciones que son un siglo posteriores y provienen de un texto desarrollado del tipo de los LXX; igualmente 4QDeut^{q} (Dt 32) presenta un texto mixto con lecturas conocidas por los LXX.

La historia de la transmisión del texto de los libros bíblicos, desde el momento de su redacción última hasta el de fijación definitiva de su texto, corre pareja con la historia de canonización de los mismos libros sagrados. Se trata, sin embargo, de dos procesos diferentes y no necesariamente coincidentes. Los dos tienen una historia mucho más dilatada que lo que pudo suceder en Yamnia a finales del s. I d. C., donde tan sólo se desarrollaron los momentos finales de una larga historia.

En el momento en que un libro adquiere carácter sagrado en el ámbito de una determinada comunidad, su forma literaria queda estabilizada y no admite ya cambios sustanciales en su redacción literaria. El proceso de cristalización literaria del Tetrateuco culminó en la época de exilio y del inmediato retorno (s. VI a. C.). A este Tetrateuco se le añadió también por entonces el Dt, a la vez

que se formaba el cuerpo literario de la llamada historia deuteronomística (Dt con Jos-Re). Algo más tarde se formó la colección de los libros proféticos, hasta llegar a incluir los textos de los denominados «Segundo Isaías» y «Tercer Isaías», así como de Joel y Jonás, y de los tres últimos profetas, Ageo, el primer Zacarías (caps. 1-8) y Malaquías.

A partir de esta época comienza el proceso de transmisión textual, durante el cual, y a pesar de las cuidadas técnicas de copia de los mss., se introducen todavía en el texto de cada libro numerosas variantes y corrupciones de todo tipo. Durante este tiempo coexisten también recensiones muy diferentes de un mismo libro, que pueden contaminarse mutuamente. Tal es el caso de los libros de Sm y de Jr, de Re en relación con Cr, o de las colecciones más o menos amplias del libro de los Salmos (4QPs[f] y 11QPs[a] incluyen salmos apócrifos; 4QPs[abc] presenta los salmos en un orden diferente). Por otra parte, algunos libros rechazados más tarde como apócrifos podían ser considerados, al menos por algunos grupos judíos, tanto o más sagrados como los admitidos posteriormente en el canon. Así se explica que en Qumrán hayan aparecido 17 copias del libro de los Jubileos y 10 de Henoc, mientras que sólo se conoce una copia de Cr y Esd y ninguna de Est. Eclo, excluido del canon hebreo, era conocido en Qumrán. Con el tiempo no podía menos de desarrollarse un proceso de fijación de los límites del canon de libros sagrados y de reacción contra la pluralidad de textos que circulaban, a menudo muy corrompidos, en los diversos ambientes y lugares. Este doble proceso culminó a finales del s. I y comienzos del s. II d. C., con la definitiva fijación del canon hebreo y exclusión de los llamados apócrifos, y con el establecimiento de un determinado tipo de texto consonántico para cada libro aceptado en el canon. En conjunto, la homogeneidad de la tradición textual y la fidelidad en la transmisión textual es mayor en los libros del Pentatateuco, decrece en los Profetas y es muy inferior en algunos de los Escritos. La redacción de estos últimos es más tardía, y su consideración como libros sagrados fue además discutida en parte.

Bibliografía. D. Barthélemy, *L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique*, en *De Septuaginta*, eds. A. Pietersma / C. Cox (Ontario 84) 19-40; D. Barthélemy / D. G. Gooding / J. Lust / E. Tov, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (Friburgo-Gotinga 1986); J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Cambridge, Massachusetts, 1968).

7. El Pentateuco samaritano

El texto del Pentateuco samaritano es más amplio que el del TM. Incorpora con frecuencia frases como la que sigue a Gn 30,36, tomada de 31,11-13. En la discusión de Moisés con el faraón intercala discursos de Dios a Moisés. Completa pasajes de Nm con otros de Dt, y viceversa. Introduce aclaraciones al texto con adiciones continuas y repeticiones de palabras o frases.

Algunas lecturas reflejan la teología samaritana. El lugar elegido por Yahvé es el monte Garizim, y no Sión en Jerusalén. Como parte del décimo mandamiento introduce, tras Ex 20,17, una glosa fundada en 27,2-7 y 11,30 para reafirmar el mandato divino de construir un altar en el Garizim.

El texto samaritano muestra características morfológicas y sintácticas propias. Su ortografía, caracterizada por un uso generalizado de *matres lectionis,* corresponde a la época asmonea. La escritura samaritana comenzó a diferenciarse de la paleohebrea por esta misma época. Son aproximadamente unas 6.000 las variantes del Pentateuco samaritano con respecto al TM. En unos 1.900 casos concuerda con los LXX frente al TM, aunque se trata por lo general de variantes insignificantes. En conjunto, el Pentateuco samaritano concuerda más con el TM que con los LXX. Difiere de ambos, por ejemplo, en los datos sobre la edad de los patriarcas prediluvianos (Gn 5,19-31) y sobre la descendencia de Sem (Gn 11,10-26).

El Pentateuco samaritano no fue conocido hasta el 1616, cuando Pietro della Valle se hizo con una copia en Damasco. Las políglotas de París y de Londres reprodujeron este texto. Llegó a pensarse que su fidelidad al texto original era mayor que la del TM. Pero, en 1815, Gesenius le negó casi todo valor crítico, explicando gran número de sus variantes como corrupciones o interpolaciones realizadas sobre la base de un texto judío. Geiger afirmó más tarde que el Pentateuco samaritano constituía una de las tradiciones textuales eliminadas por los rabinos en el s. I d. C. Para Kahle, el Pentateuco samaritano representa una de las tradiciones «vulgares»; las coincidencias entre el Pentateuco samaritano y los LXX se deben, en opinión de Kahle, al hecho de que las primeras traducciones griegas se hicieron sobre textos hebreos «vulgares», como es el del Pentateuco samaritano. El descubrimiento en Qumrán de textos afines a la tradición textual protosamaritana ha suministrado nuevos elementos para explicar la relación entre el Pentateuco samaritano, el TM y los LXX. Conforme a la teoría de los textos locales, el Pentateuco samaritano representa la tradición textual

palestina, de la que deriva la egipcia, representada por los LXX. Las divergencias entre el Pentateuco samaritano y el TM, más desarrollado el primero tanto en el texto como en la ortografía, se deben a las respectivas tradiciones textuales, palestina la samaritana y babilónica la masorética. Por otra parte, las coincidencias entre ambos textos hacen suponer que el texto samaritano fue reelaborado sobre la base de un texto de tradición babilónica, lo cual hubo de suceder antes del cisma entre samaritanos y judíos. A juzgar por los datos textuales, paleográficos y ortográficos, la redacción del Pentateuco samaritano no es anterior al período asmoneo (s. II a. C.). Los mss. de Qumrán y los papiros de Samaría de Wadi Daliyeh, así como las excavaciones realizadas en Siquem (Tel Balatah) y en el monte Garizim (Tel er-Ras), han venido a probar que la formación de la secta samaritana se produjo por esta misma época, en contra de anteriores opiniones que se basaban en el testimonio de F. Josefo.

Por citas de San Jerónimo se sabe que existió una versión griega del Pentateuco samaritano, llamada *Samaritanicon,* que en ocasiones sigue más el texto de los LXX que el del propio Pentateuco samaritano. La versión aramea fue publicada en la Políglota de Walton. El códice más antiguo y completo del Pentateuco samaritano es de 1149/50 (Cambridge). La primera edición impresa fue la de la Políglota de París (1632). La edición de V. Gall, de carácter ecléctico (1914-18), ha sido la más utilizada.

Bibliografía. A. F. Von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen 1914-18 = 1966); F. Pérez Castro, *Sefer Abisa'* (Madrid 1959); P. W. Skehan, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran:* JBL 74 (1955) 182-187; B. K. Waltke, *The Samaritan Pentateuch and the Text of the OT,* en *New Perspectives on the OT* (1970) 212-239.

II. LA VERSION GRIEGA DE LOS LXX

La versión de los LXX constituye el primer ejemplo de traducción de todo un cuerpo de literatura sagrada, legal, histórica y poética de un pueblo y de una lengua del mundo cultural semítico a la lengua de la cultura clásica griega. Constituye, por otra parte, junto con los mss. del Mar Muerto, la fuente de datos más rica e importante para el estudio crítico del texto de la Biblia hebrea, así como para el estudio de las ideas teológicas y de la exégesis del judaísmo alejandrino y palestino. La versión de los LXX recibe un valor añadido por el hecho de que los primeros cristianos y los

autores de los escritos neotestamentarios encontraron en esta versión un arsenal de términos y conceptos para expresar la nueva fe cristiana. Constituye por ello el puente de unión entre los dos Testamentos, tal como se refleja en las citas que el NT hace del AT.

La versión de los LXX fue realizada en Alejandría, probablemente hacia mediados del s. III a. C., durante el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-247 a. C.). Según la carta apócrifa de Aristeas, a petición del rey fueron enviados desde Jerusalén por el sumo sacerdote Eleazar 72 sabios, 6 por cada tribu de Israel, con la misión de traducir la Torá hebrea para la biblioteca de Alejandría. Esta carta es en realidad una novela histórica, muy inexacta en algunos datos, escrita por un judío de Alejandría en la segunda mitad del s. II o más tarde. Aunque no se puede descartar la motivación señalada por Aristeas, la traducción griega pudo deberse más bien a una necesidad sentida por la propia comunidad judía de Alejandría: la necesidad de disponer de una traducción griega de la Torá para el uso litúrgico y jurídico.

La designación «versión de los LXX» se refería en un principio sólo a la traducción del Pentateuco. Los demás libros fueron traducidos más tarde, hasta completar la Biblia griega a mediados o, a lo sumo, a finales del s. II. Además de los libros del canon hebreo, la Biblia griega incluye, con variaciones de un ms. a otro, las obras siguientes: 1 Esd, Sab, Eclo, Jdt, Tob, Bar, Carta de Jeremías y 1-2 Macabeos. En algunos libros del canon hebreo, los LXX añaden nuevos textos, como son las adiciones al libro de Daniel. El texto griego de Est tiene una extensión mayor del doble que la del hebreo. Algunos mss. de los LXX añaden al final del Salterio varios himnos.

La Biblia griega recoge versiones de varios autores, de calidad muy variada. No todos los libros fueron traducidos en Egipto. En general, la versión de los LXX es una obra de calidad, en unos libros más literal, en otros más libre.

Bibliografía. H. B. Swete, *An Introduction to the OT in Greek* (Cambridge 1914, 2ª ed. revisada por R.R. Otley); S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968); N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979); S. Jellicoe (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations* (Nueva York 1974); P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation* (Canbridge 1973); S. P. Brock, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Leiden 1973).

1. *Ediciones modernas* (ss. XIX-XX)

Las modernas ediciones de los LXX han seguido dos procedimientos diferentes. La edición de Cambridge *(The OT in Greek...*, eds. Brooke-McLean-Thackeray, 1906-40) sigue la tradición de Holmes-Parsons. Reproduce con toda fidelidad el texto de un solo ms., el Códice Vaticano (B). En el aparato crítico recoge las variantes de la tradición manuscrita y otras de versiones filiales y de citas patrísticas. No emite juicios de valor sobre tales variantes. La edición manual de Swete sigue este procedimiento y reproduce también el texto B (*The Old Testament in Greek*, 1887-1894).

La edición de Gotinga, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis litterarum Göttingen editum* (1931-), sigue los principios y métodos establecidos por Lagarde. Clasifica los mss. conforme a familias recensionales y emite seguidamente un juicio sobre sus variantes, hasta llegar a establecer y editar un texto crítico que corresponda al de la versión griega original. La edición crítica manual de A. Rahlfs se basa fundamentalmente en los códices Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, y recoge también variantes recensionales de Orígenes, Luciano y las *Catenae (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 1935).

2. *Primeras ediciones impresas* (ss. XVI-XVII)

La edición *princeps* de los LXX es la de la Políglota Complutense del Cardenal Cisnereos (1514-1521). Sobre esta edición se basan las políglotas posteriores de Amberes, Heidelberg, Hamburgo y París. Algunos de los mss. utilizados en la Complutense revelan un texto luciánico. La edición Aldina de Venecia (1518), contemporánea de la Complutense, ofrece un texto de valor crítico menor. En 1586 fue publicada en Roma por encargo de Sixto V la Biblia «Sixtina». Su importancia radica en la utilización, por vez primera, del Códice Vaticano (B) como texto de base para la edición. Casi todas las ediciones posteriores se basaron en la Sixtina y en el Códice B, entre ellas la Políglota de Londres o de Walton (1657) y la edición de Holmes-Parsons (1788). En esta última se hizo la primera gran compilación de variantes textuales. La edición de Grabe de 1707-20 se base en el Códice Alejandrino (A) y representa ya un intento de edición crítica, señalando los textos hexaplares y aquellos pasajes desprovistos de correspondencia en el texto hebreo masorético.

3. *Los textos manuscritos*

Los códices de los LXX se clasifican en unciales y cursivos o minúsculos. El valor de un ms. no depende, sin embargo, del tipo de escritura. Los mss. cursivos, a pesar de ser más recientes, pueden conservar formas de texto que no fueron conservadas en los unciales. Tal es el caso de la tradición textual luciánica en los libros de Sm-Re, conservada únicamente en los minúsculos boc_2e_2.

Los mss. unciales más importantes son los ya citados: el Vaticano (B) del s. IV, el Sinaítico ℵ de comienzos del s. IV, ambos escritos en Egipto o en Cesarea, y el Alejandrino (A) del s. V, procedente de Egipto. El hallazgo de nuevos fragmentos de mss. ha permitido un mejor conocimiento de la historia de la versión de los LXX en sus primeras etapas. Entre tales fragmentos se han de enumerar: el papiro Rylands 458 del s. II o I a. C., con textos de Dt; los fragmentos de Qumrán $4QLXXLev^a$ del s. II a. C., 7QLXXEx del s. II o I a. C., $4QLXXLev^b$ y 4QLXXNum del s. I a. C. o I d. C., y los papiros Chester Beatty del s. II d. C. con fragmentos de Nm y Dt.

A la tradición manuscrita de los códices y papiros de los LXX se han de añadir las citas de esta versión que se encuentran en el NT y en los escritos de Filón, de Josefo y de los Padres griegos.

Bibliografía. A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlín 1914); J. O'Callaghan, *Lista de los papiros de los LXX:* Bib 56 (1975) 74-93.

4. *Teorías sobre la historia del texto y sobre el origen de la versión*

Se han propuesto dos teorías para explicar la historia de los orígenes de los LXX. Según P. de Lagarde († 1891), todos los códices conservados de los LXX derivan de las tres recesiones conocidas por la tradición (Orígenes, Hesiquio y Luciano). La primera tarea de la crítica textual será, en consecuencia identificar el texto de cada una de estas recensiones. Las citas de los Padres, al igual que las versiones filiales de los LXX, son una buena ayuda en esta tarea. Así, el texto armenio es un buen reflejo de la recensión hexaplar de Orígenes, el texto bohaírico (copto) de Daniel refleja un texto hesiquiano, y el texto de Teodoreto de Ciro permite identificar el de la recensión luciánica de Re y Cr. Una vez realizadas las ediciones críticas de estas tres recensiones, Lagarde creía posible establecer a partir de ellas el texto arquetípico u original *(Ur-text)* de la versión de los LXX. El mismo Lagarde inició esta empresa

con la edición de lo que creía ser el texto luciánico de Gn a Est. Estudios posteriores demostraron que los mss. luciánicos no representan un texto homogéneo, propiamente luciánico, en todos los libros. A. Rahlfs continuó la obra del que fue su maestro e inició el proyecto de la edición de Gotinga. Los nuevos descubrimientos de Qumrán han venido a confirmar lo bien fundado de los principios críticos establecidos por Lagarde, que han seguido hasta el presente numerosos autores, como Montgomery, Margolis, Kappler, Ziegler, Gehman, Wevers, Orlinsky, Katz, etc.

En opinión de P. Kahle, por el contrario, el arquetipo supuesto por Lagarde no es sino el resultado final de todo un proceso de unificación del texto a partir de una multitud de versiones griegas que circulaban previamente. Estas versiones habian sido realizadas a partir de textos hebreos «vulgares», y el carácter de la traducción era muy similar al de los targumes arameos. La Carta de Aristeas se ha de interpretar, según Kahle, como una obra de propaganda a favor de una traducción del Pentateuco realizada poco antes; gracias a esta propaganda, la versión del Pentateuco realizada por los LXX llegó a ser la más difundida y relegó al olvido las demás versiones utilizadas hasta entonces. Del resto de los libros del AT no llegó a constituirse nunca un texto oficial. Coexistían múltiples traducciones, representadas por las distintas recensiones de los LXX. Esta teoría ha tenido menor aceptación que la propuesta por Lagarde.

La historia de la versión griega no es equiparable, como suponía Kahle, a la de las versiones targúmicas, ni cabe explicar su origen a partir de textos «vulgares» hebreos. De seguir a Kahle, la versión de los LXX no tendría apenas valor como testimonio para el estudio crítico del texto hebreo. El estudio del ms. griego de los Doce Profetas menores, descubierto en Nahal Hever (Mar Muerto), ha confirmado la existencia de una versión original única, conforme a lo supuesto por Lagarde. Conviene mencionar otras teorías, si bien no han tenido gran aceptación. M. Gaster propuso un origen palestino para la versión de los LXX, en lugar del egipcio aceptado generalmente. Thackeray supuso un origen litúrgico como libro del pueblo y para uso en la sinagoga. Según Wutz, los traductores trabajaron sobre un texto hebreo, escrito no en caracteres hebreos, sino transliterado en caracteres griegos.

Bibliografía. P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig 1863); P. Kahle, *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchstextes*, en *Opera minora* (Leiden 1956) 3-37; J. W. Wevers, *Proto-Septuagint Studies*, en *The Seed of Wisdom* (Homenaje T. J. Meek; Toronto 1964) 58-77; H. St. J., Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship, A*

Study in Origins (Londres 1923); F. X. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (Stuttgart 1925/33).

5. *Las recensiones de los LXX*

La historia del texto de los LXX es muy compleja. Fueron muchas las revisiones y recensiones que se hicieron de su texto, y ello por dos motivos principales: la necesidad de corregir los errores que se introducían en las sucesivas copias del texto y el deseo de adaptar el texto griego al hebreo protomasorético en aquellos casos en que, por adición, omisión u otros cambios, un texto difería del otro. Este trabajo de adaptación a un original hebreo es el propio de una «recensión». A estas motivaciones críticas se añadía otra de carácter apologético (S. P. Brock). Judíos y cristianos necesitaban disponer para sus controversias de un texto auténtico propio y conocer al mismo tiempo la tradición textual aducida por el adversario en el caso de que ésta discrepara de la propia. Los judíos precisaban de traducciones fieles al hebreo protomasorético, declarado oficial a finales del s. I. Tal fue la razón de que se llevaran a cabo las revisiones atribuidas a Aquila, Sínmaco y Teodoción. Por su parte, los cristianos, además de conservar fielmente el texto griego de los LXX, reconocido por la Iglesia, necesitaban conocer las versiones judías que mejor reflejaban el texto hebreo de los judíos. San Jerónimo, en su prólogo al libro de las Crónicas, escrito en el 396, da noticia de que el texto de los LXX era conocido por entonces en tres recensiones diferentes, realizadas una por Orígenes en Cesarea, otra por Hesiquio en Alejandría y la tercera por Luciano en Antioquía de Siria.

a) Orígenes.

En el año 245 completó Orígenes una obra de enormes proporciones, en la que hacía gala de un sentido crítico muy avanzado para su época. En las seis columnas de las *Héxaplas* recogió el texto hebreo conocido en su tiempo (col. I), la transcripción de este mismo texto en caracteres griegos (c. II), el texto de la versión de Aquila (c. III) y de Sínmaco (c. IV), el texto de los LXX (c. V) y el de la versión de Teodoción (c. VI). La columna más importante es la «Quinta», que corresponde al propio texto de los LXX. No resulta fácil determinar si esta columna contenía el texto de los LXX tal como Orígenes lo conoció o bien un texto ya revisado por el mismo Orígenes, dotado de las adiciones hexaplares y de los correspon-

dientes signos diacríticos. Cabe suponer que la sola disposición de los textos en columnas permitía ya observar las diferencias entre los distintos textos, sin necesidad de añadir los signos que indicaban adición u omisión en una u otra columna. Una edición posterior, propiamente hexaplar, que debe distinguirse de las Héxaplas antes descritas, contenía únicamente el texto de los LXX, completando en sus lagunas respecto al TM con el de Teodoción y dotado, en consecuencia, de los signos diacríticos necesarios. La utilización de estos signos, que ya Zenódoto había utilizado en la escuela de Alejandría para la edición de los textos de Homero, permitía conocer el texto propio de la versión de los LXX y reconocer al mismo tiempo sus divergencias con respecto al hebreo de la tradición rabínica. Cuando el texto de los LXX contenía una palabra, frase o pasaje que no se encontraba en el texto hebreo, Orígenes señalaba el inicio y final de esta adición con un obelo y un metobelo respectivamente. Si, por el contrario, el texto de LXX omitía un pasaje contenido en el hebreo, insertaba en el lugar correspondiente la traducción griega del mismo, tomada generalmente de Teodoción, y señalaba el comienzo y final de la omisión con un asterisco y un metobelo respectivamente.

La obra de Orígenes ocasionó a la postre una confusión y contaminación entre los diferentes textos mucho mayor de la que él mismo había conocido. La enorme dificultad que suponía el copiar las seis columnas de las Héxaplas o incluso sólo las cuatro columnas en griego, contribuyó a que esta obra no fuera copiada posiblemente nunca en su totalidad y que llegara a perderse, salvo unos escasos fragmentos conservados. Con el tiempo dejaron de copiarse también los signos aristárquicos de que estaba dotado el texto de la edición hexaplar de los LXX, o se copiaban en lugar erróneo, lo que contribuía todavía más a la confusión del texto. Se llegó de este modo a producir un texto mixto, hecho del griego antiguo de los LXX y de fragmentos de las demás versiones. Este texto, mezclado de elementos muy heterogéneos, fue pasando a gran parte de los manuscritos que han llegado hasta nosotros. A petición del emperador Constantino, Eusebio envió al emperador a Constantinopla cincuenta copias del texto de los LXX en pergamino.

El texto griego anterior a Orígenes no es recuperable ahora más que a través de los mss. que no sufrieron el influjo hexaplar, como es el caso del Códice Vaticano (B). La versión siro-hexaplar contribuye también al trabajo de recuperación de la «Septuaginta antigua» o texto original de los LXX. La versión siro-hexaplar traduce con sumo literalismo el texto hexaplar de los LXX, pero conserva

además con gran precisión los signos que diferencian las lecturas hexaplares de las prehexaplares. De este modo es posible conocer cuál era el texto de la versión de los LXX y cuáles son las adiciones hexaplares. La recuperación del texto prehexaplar se hace posible también a través de un palimpsesto hallado en 1896 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán por el Cardenal G. Mercati: conserva versos de varios Salmos con texto de todas las columnas de las Héxaplas, con la sola excepción de la primera columna hebrea.

El texto de las columnas III, IV y VI, correspondientes a las versiones de Aquila, Sínmaco y Teodoción, se ha perdido junto con la obra completa de las Héxaplas. Numerosas lecturas de estas versiones se han conservado, sin embargo, en lecturas marginales de los mss. y en citas de los Padres.

b) Hesiquio.

Poco o casi nada se sabe de una recensión llevada a cabo en Egipto y atribuida, no sin reservas, al obispo Hesiquio († 311). Citas de Padres egipcios, en particular de Cirilo de Alejandría († 444), serían la fuente para reconocer su texto. Sin embargo, en la mayor parte de los libros de los LXX no se ha llegado a identificar el supuesto texto «hesiquiano». En los libros proféticos estaría representado por el texto del Códice Marchalianus (Q). Algunos autores han considerado que el Vaticano (B) conserva en algunos libros un texto hesiquiano. Posiblemente no se trataba de una recensión sistemática, ni siquiera de una edición, sino de un texto utilizado particularmente en Egipto. El cristianismo egipcio tenía suficiente tradición y autonomía para disponer de un texto bíblico con características propias, que lo diferenciaran de los otros textos difundidos en los centros de Cesarea y Antioquía. Prueba de ello es el hecho de que el emperador Constancio encargara a Atanasio de Alejandría el envío de códices bíblicos, al igual que su predecesor Constantino había solicitado ejemplares de Cesarea. El Códice Vaticano (B) puede tener su origen en este encargo de Constancio.

c) Luciano.

En Siria, el texto de los LXX era conocido a través de una recensión del mismo atribuída al mártir Luciano († 311-312), fundador de la escuela exegética de Antioquía, rival de la alejandrina de Egipto. Esta recensión, luciánica o antioquena, es reconocible a través de extensas citas bíblicas en obras de Teodoreto de Ciro y

de San Juan Crisóstomo. Un texto claramente luciánico es el reproducido por los mss. *b* b' o r c_2 e_2 en I-IV *Reges.* No es fácil conocer en qué consistió exactamente el trabajo realizado por Luciano, tanto en relación con la tradición prehexaplar como en relación con la obra de Orígenes. Las características del texto están, sin embargo, a la vista: adiciones introducidas en el texto griego para adecuarlo al hebreo, duplicados de lectura en los que una lectura de la antigua Septuaginta y otra hexaplar aparecen yuxtapuestas, frecuentes correcciones gramaticales y estilísticas del texto griego, introducción de elementos como nombres propios, pronombres, artículos..., sustitución de formas helenísticas por las correspondientes áticas, etc.

Varias observaciones han dado lugar a suponer la existencia de un texto «proto-luciánico» o de un «Luciano anterior a Luciano». La *Vetus latina,* de finales del s. II d. C., traduce un texto griego muy similar al utilizado más tarde por Luciano para hacer sobre él su recensión. También el texto griego de obras de Flavio Josefo contiene lecturas que habría que considerar «luciánicas», pero que, por encontrarse en un autor del s. I, obligan a suponer la existencia de un «Luciano anterior a Luciano». Por otra parte, la coincidencia de lecturas hebreas de 4QSam[a] con lecturas de los mss. luciánicos en los libros de Samuel ha venido a prestar un apoyo considerable a esta hipótesis. Resulta, sin embargo, difícil determinar si el texto proto-luciánico es más que el mismo texto de la versión original «más o menos corrompido» (Barthélemy), si es producto de una recensión, cuyo propósito era adaptar el griego original al tipo textual hebreo corriente en Palestina en el s. II a. C. (F. M. Cross), o si se trata simplemente de la misma versión de los LXX o de otra versión griega antigua (E. Tov). Una tercera pendiente de la investigación actual consiste precisamente en identificar las lecturas proto-luciánicas y diferenciarlas de las del texto luciánico posterior (S. P. Brock).

Bibliografía. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford 1875 = 1964); I. Soisalon-Soininen, *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta* (Helsinki 1959); A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruckstücke* (Friburgo-Gotinga 1975); A. Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher* (Gotinga 1911 = 1965); B. M. Metzger, *The Lucianic Recension of the Greek Bible,* en *Chapters in the History of NT Textual Criticism* (Leiden 1963) 1-41; S.P. Brock, *Lucian redivivus, en Studia evangelica* 5 (Berlín 1968) 176-181; E. Tov, *Lucian and Proto-Lucian:* RB 79 (1972) 101-113; S. Jellicoe, *The Hesychian Recension Reconsidered:* JBL 82 (1963) 409-418.

6. *Anteriores revisiones de los LXX*

Con anterioridad a las grandes recensiones cristianas de los siglos III y IV, el judaísmo había sentido ya la necesidad de revisar

la versión antigua. El objetivo era siempre el mismo: adecuar el texto de los LXX al tipo de texto hebreo que se iba haciendo oficial en los círculos rabínicos y que fue establecido definitivamente a finales el s. I d. C. y comienzos del II. El hecho de que los cristianos hubieran tomado como propia la traducción de los LXX y se sirvieran de ella en las controversias con los judíos condujo a éstos a un progresivo rechazo de aquella versión, que acabaron sustituyendo por nuevas traducciones consideradas más fieles al texto hebreo establecido por entonces. Un pasaje muy aludido en la controversia entre judíos y cristianos era el de Is 7,14. Los LXX traducen el término hereo *'almah,* «muchacha», por *parthenos,* «virgen», en lugar del más apropiado *neanis.* Los judíos rechazaban esta traducción, en la que los cristianos veían una profecía del nacimiento virginal de Cristo.

Las traducciones que entre los judíos sustituyeron a la de los LXX llevan los nombres de Aquila, Sínmaco y Teodoción, según el orden en que se han conocido tradicionalmente. Se tienen noticias sobre la existencia de otras versiones griegas, pero nada se sabe sobre su orígen y carácter. Orígenes cita tres versiones con las designaciones de *Quinta, Sexta* y *Séptima,* la primera descubierta por Orígenes en Nicópolis (costa occidental de Grecia) y la segunda en Jericó.

a) Sínmaco.

Sínmaco fue tal vez un samaritano convertido al judaísmo o un ebionita. Llevó a cabo, hacia el 170, una traducción que pudo tener también antecedentes, como los tuvieron las versiones de Aquila y Teodoción. El punto de partida de esta revisión pudo ser una traducción realizada por ebionitas de Capadocia. La traducción de Sínmaco es, a la vez, fiel y literaria. Así, en 1 Re 2,46-3,1 sigue a TM frente a LXX, que inserta diversos materiales; no reproduce, sin embargo, la construcción paratáctica del hebreo, sino que recurre a la construcción subordinada del griego: «habiéndose consolidado el reino en las manos de Salomón, se unió en matrimonio...»

Otras dos versiones judías, realizadas con anterioridad a la de Sínmaco, presentan un mayor literalismo y resultan por ello más interesantes para conocer el texto hebreo subyacente a estas traducciones.

b) Aquila y sus predecesores.

Aquila, prosélito judío del Pronto y discípulo de R. Aquiba (aunque el Talmud de Jerusalén, *Megillah* 71a, lo relaciona más bien con R. Eliezer ben Hircano y R. Joshua), llevó a cabo, hacia el 140 d. C., una versión extremadamente literal del hebreo, realizada conforme a los métodos de interpretación rabínica. En realidad, más que una traducción de nuevo cuño es en gran medida una recensión o revisión sistemática de los LXX que lleva a sus últimas *consecuencias* las técnicas y tendencias con que «los predecesores de Aquila» habían realizado ya un siglo antes la llamada recesión prototeodociónica o *Kaigé*. El texto hebreo de que se sirvió Aquila para su revisión de los LXX era ya el hebreo protomasorético, cuyo texto consonántico había quedado establecido pocos años antes. Sin embargo, el hecho de que en el texto de la versión de Aquila se encuentren todavía algunas lecturas variantes respecto al TM, permite sospechar que el proceso de fijación del texto hebreo no estaba todavía totalmente acabado por la época de Aquila.

Por su extremado literalismo, la versión de Aquila tenía que resultar ininteligible para quien no tuviera conocimientos de hebreo. Reproduce el texto hebreo palabra por palabra y en el mismo orden de los términos. Vierte al griego detalles nimios del hebreo, como son las partículas (*'et* = *syn* + acusativo), el locativo (*-ah* = *-de*) o los elementos en los que se descompone una partícula hebrea, rompiendo las reglas más elementales de la gramática griega. La traducción que hace Aquila de Gn 1,1 sonaría en castellano de la manera siguiente: «En la cabeza (más literal que «en el principio») creó Dios con (*'et*) el cielo y con la tierra». La traducción de la partícula *'et* («con») se justifica por atribución a la misma de un sentido inclusivo, conforme a las reglas de la hermenéutica rabínica, lo que resulta en un significado «más pleno»: «...Dios creó el cielo (*junto con* el sol, la luna y las estrellas) y la tierra (*junto con* los árboles, las plantas y el paraiso)».

Además de los fragmentos de Salmos publicados por Mercati, el texto de Aquila se conoce a través de lecturas conservadas en los márgenes de mss. de los LXX, de citas patrísticas y del Talmud, y de fragmentos de Sal y Re hallados en la Geniza de El Cairo (Burkitt).

c) Teodoción y la recensión proto-teodociónica.

Poco se sabe de la figura de Teodoción, que la tradición sitúa en el s. II d. C. Según Ireneo, era un prosélito judío de Efeso. Epifanio añade que se hizo prosélito tras haber seguido a Marción durante un tiempo. El texto de Teodoción tuvo y tiene gran importancia. Gozó de tal difusión que sustituyó al de los LXX en gran parte de los mss. Orígenes lo utilizó en sus Héxaplas para cubrir las lagunas del texto de los LXX (p. ej., en el libro de Job). El texto teodociónico de Dn se convirtió en el texto de uso ordinario. Otros libros de los que se han conservado extensos fragmentos teodociónicos son los de Is, Jr, Ez y Prov. El hecho de que numerosas citas del AT griego contenidas en el NT reproduzcan el texto de Teodición no había encontrado explicación satisfactoria hasta el hallazgo de los mss. del Mar Muerto. Así, el Apocalipsis cita el libro de Daniel conforme al texto de Teodoción y no al de los LXX. Ello significa que también existió un texto «teodociónico anterior a Teodoción», del mismo modo que un «Luciano anterior a Luciano». Barthélemy ha llegado a proponer que el Teodoción histórico del s. II no es sino el autor de esta recensión proto-teodociónica del comienzos del s. I d. C., anterior por tanto a Aquila. Sin embargo, no parece que la figura del Teodoción tradicional del s. II pueda ser borrada totalmente de la historia, tanto por la existencia de testimonios externos a su favor como por la complejidad de los materiales teodociónicos, cuya atribución precisa es todavía una cuestión pendiente de solución (A. Schmidt).

La recensión proto-teodociónica ofrece una serie de características de traducción entre las que figuran la versión de la partícula compuesta *wegam* («y también») por *kaige,* en lugar del simple *kai* que ofrecía la versión original, así como la de *'iš* (con el significado de «cada uno») por *aner,* en lugar de *ekastos,* o del pronombre *'anoki* («yo mismo») por *ego eimi,* para diferenciarlo del simple *'ani* («yo»), traducido en el original por *ego*; el recensor no tiene reparo en utilizar esa traducción artificial *ego eimi* («yo soy») como sujeto de un verbo finito, formando una construcción chirriante para cualquier oído griego. Esta recensión fue realizada a principios del s. I d. C. por círculos rabínicos de Palestina y constituye el primer intento por adecuar el texto griego de los LXX al hebreo corriente en aquellos círculos y por aquella época. El texto hebreo iniciaba por entonces el proceso de fijación que culminaría a comienzos del siglo siguiente. La recensión proto-teodociónica o *kaige* fue el primer paso en el proceso de revisión de los LXX, que culminó en el mundo judío con la versión literalista de Aquila. Además de los textos ya identificados anteriormente como teodociónicos (Dn, adiciones a Job y la sexta columna de

las Héxaplas), la recensión proto-teodociónica alcanzó también a la traducción griega de Lam y probablemente de Cant y Rut, el texto B de Jue y de I-IV Re (en las secciones designadas como *bg* y *gd*), las adiciones a Jr, la *Quinta* de Sal y, naturalmente, el texto griego de los Doce Profetas Menores encontrado en Nahal Hever.

Es significativo el hecho de que los tres traductores judíos, Sínmaco, Aquila y Teodoción, hayan sido asimilados a personajes tannaíticos, a los que se atribuye la autoría de traducciones al arameo o targumes. El Talmud de Jerusalén conoce o parece conocer las tres recensiones de Teodoción, Aquila y Sínmaco, por este orden cronológico (del más antiguo al más reciente), y no por el orden tradicional (Aquila, Sínmaco, Teodoción), que deriva del orden en el que aparecen sus textos en las columnas hexaplares de Orígenes (3ª, 4ª y 6ª respectivamente). Teodoción sería el mismo Jonatán (= «Teodoción» en griego) ben Uzziel, discípulo de Hillel, al que el Talmud babilónico (*Megillah* 3a) atribuye erróneamente la autoría del Tg. a los Profetas, cuando bien pudiera tratarse del autor de la recensión proto-teodociónica. Asimismo, por lo que se refiere a Aquila, las tradiciones del Talmud palestino, que en principio se referían a la traducción griega de Aquila, fueron atribuidas más tarde en el Talmud babilónico a Onquelos. Aquila pasó a convertirse entonces en Onquelos (*'nqls* = Aquila). Igualmente, Sínmaco bien pudiera ser Sunkos ben Yosef, discípulo de R. Meír.

Todo ello plantea la cuestión de saber cuáles fueron las relaciones entre las revisiones de los LXX realizadas por autores judíos y las traducciones arameas o targumes, sobre todo por el hecho de que todas estas versiones desarrollan los mismos métodos de traducción y los mismos principios de interpretación del AT que fueron establecidos por los rabinos.

Bibliografía. D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (1963); K. G. O'Connell, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus* (Cambridge, MA, 1972); A. Schmidt, *Stammt der sogenannte «O»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?* (Gotinga 1966); M. Bogaert, *Les rapports du judaïsme avec l'histoire de la Septante et de ses revisions*, en *Tradition orale et écrite*, ed. L. Dequeker (Bruselas 1975) 122-141.

7. *La versión original de los LXX*

La versión de los LXX, además de su valor intrínseco de la traducción, tiene otros valores extrínsecos, como son la aportación que ofrece para el análisis crítico del texto hebreo y para el estudio histórico de la exégesis del AT.

a) Carácter de la traducción.

La versión de los LXX tiende a ser más literal en unos libros que en otros. Es preciso estudiar las características de la traducción

de cada libro por separado. En ocasiones incluso las distintas secciones de un mismo libro pueden ofrecer características diferentes, que si antes se explicaban por atribución a distintos traductores, ahora se atribuyen a diversas recensiones de la versión original.

La versión del *Pentateuco* es fiel y correcta, dentro siempre del lenguaje *koiné* de la época. A pesar de la multitud de variantes de menor importancia y de algunos cambios en el orden de los textos, como en Ex 30ss y en Nm, el texto de los LXX coincide básicamente con el TM. La versión del Pentateuco sirvió de modelo y suministró a la vez el vocabulario técnico y teológico para las versiones posteriores de los demás libros del AT.

La traducción del libro de *Isaías* puede ser calificada, por el contrario, de muy libre. Con frecuencia resulta inutilizable para la crítica del texto hebreo. Representa, sin embargo, una fuente inestimable de datos para el estudio de la antigua exégesis judía, pues se basa en tradiciones exegéticas que aparecen más tarde en el Tg. y en la Pešitta. Por otra parte, las frecuentes citas del texto de Is en el NT y en la apologética cristiana y judía confieren a esta traducción un inestimable valor añadido.

El texto de la versión de *Jeremías* es una octava parte más breve que el TM, con variantes muy considerables también en el orden de los materiales. Muestra una regularidad métrica que se echa de menos en el TM. Se basa en una forma recensional hebrea distinta de la del TM.

La versión de *Ezequiel* constituye un intento de traducir literalmente un texto hebreo que en unas ocasiones estaba corrompido y en otras fue mal comprendido por el traductor.

El texto de la versión original de LXX de *Daniel* nos ha llegado únicamente a través de dos mss. La Iglesia cristiana sustituyó este texto por el de Teodoción, que aparece ya citado en el NT.

El *Salterio* griego traduce el hebreo masorético con mayor o menor acierto. Sufrió numerosas revisiones a causa sin duda del uso continuo que la liturgia hacía de su texto.

La versión de *Proverbios* y de *Job* es excelente, obra seguramente del mismo autor. Su original hebreo es muy diferente con respecto al TM. El Job de los LXX es una sexta parte más breve que el texto hebreo; las ediciones modernas suplen las omisiones con el texto de Teodoción. El texto de Prov contiene numerosas lecturas dobles. Son producto de una considerable labor de revisión, consistente en adjuntar a la primera traducción una versión más literal.

La traducción del *Eclesiastés* es de un literalismo extremado,

incomprensible a quien no conozca el hebreo. Se trata de la versión de Aquila o de otra muy influida por ésta. No es fácil conocer los motivos por los que la Iglesia cristiana adoptó este tipo de texto.

Otros libros muestran una historia muy compleja de revisión del texto original. Así, en la versión de los libros de Sm-Re (I-IV *Reges* en la nomenclatura griega), unas secciones conservan la traducción original, que es de una gran calidad y fue realizada sobre un tipo de texto hebreo no masorético (1 Sm - 2 Sm 10,1 y 1 Re 2,12-21,29); otras secciones ofrecen el texto de una recensión muy literal, basada en un texto cercano al TM (*bg*, 1 Sm 10,2 - 1 Re 2,11 y *gd*, 1 Re 22,1 - 2 Re).

Una de las corrientes de la investigación actual se orienta hacia el estudio de las técnicas y características de traducción de cada uno de los libros del AT griego, en particular por lo que se refiere a las características morfológicas, sintácticas y lexicográficas. Son de señalar los hebraísmos y aramaísmos presentes en los LXX. En ocasiones los traductores asignan a un término del AT el significado que adquirió en el hebreo postbíblico o en el arameo, lengua corriente en la época de la traducción griega.

b) El original hebreo de los LXX.

La versión de los LXX constituye el mayor y más importante arsenal de datos para el estudio crítico del texto hebreo. Su testimonio es indirecto por cuanto se trata de una obra de traducción. Sin embargo, las numerosas y significativas coincidencias existentes entre los LXX y algunos mss. hebreos de Qumrán han revalorizado el testimonio del texto griego frente a las corrientes imperantes en la época anterior al descubrimiento (1947), que consideraban el texto griego como desprovisto de valor crítico y como testimonio más bien de la exégesis judía contemporánea. Las relaciones entre los LXX y Qumrán han sido ya señaladas. Son especialmente estrechas en el caso de los mss. 4QDeut, 4QSam^{ab}, 4QJer^{b}, etc. Cada mss. contiene, sin embargo, un sin número de lecturas propias, por lo que se han de tratar como testimonio de tradiciones independientes, aunque relacionadas entre sí.

El dato más importante aportado por los mss. bíblicos de Qumrán es, en definitiva, el hecho de que la versión de los LXX refleja en algunos libros un texto hebreo distinto del conocido por la tradición masorética posterior. Tal es el caso de los libros de Jr y Sm. En otros libros los datos son más complejos. Así, la cuestión sobre el original hebreo de Cr, Esd y Neh no se puede resolver sin determinar cuál es la relación de estos libros con los libros III y IV Esd (en la nomenclatura de la Vg.). En Qumrán han aparecido textos hebreos o arameos de libros cuyo texto se había conservado

únicamente en versiones a alguna de las lenguas antiguas. Tal es el caso de Eclo y de Tob, del que han aparecido cuatro mss. arameos y uno hebreo.

c) La versión de los LXX como obra de exégesis.

Desde el punto de vista crítico, la versión de los LXX refleja en ocasiones un texto hebreo diferente del TM. Desde el punto de vista de la historia de la religión y de la historia de la interpretación de la Biblia, esta versión es un reflejo de las ideas teológicas y tendencias hermenéuticas del judaísmo contemporáneo. La traducción de todo un cuerpo de literatura hebrea a la lengua griega constituye un esfuerzo único de interpretación en todos los sentidos: ortografía, gramática, sintaxis, semántica, teología, etc. La escritura no vocalizada, el sistema verbal semítico, el mundo conceptual y poético hebreo, la teología veterotestamentaria y otros muchos factores obligaban a los traductores griegos a un esfuerzo de interpretación, en el que unas veces predomina el componente hebreo del original y en otras el griego de la traducción. Junto a hebraísmos y aramaísmos aparecen deliberada o inevitablemente grecismos y egipticismos, tanto en la expresión literaria como en la expresión de ideas y conceptos. La lista de adornos femeninos de Is 3,18-24 aparece sustituida en los LXX por una lista de ornamentos más conocidos para un griego. La denominada «escuela de las religiones» prestó gran atención a este trasvase de expresiones y conceptos de la Biblia hebrea a la griega, según una línea de estudio marcada por G. Bertram y desarrollada en el conocido *Diccionario teológico del Nuevo Testamento (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. G. Kittel, G. Friedrich a partir de 1933). Es evidente, por ejemplo, el rechazo que muestran los traductores a admitir expresiones griegas que tuvieran resonancias paganas.

La versión de los LXX constituye también una obra de exégesis judía. En este sentido resulta comparable a un targum arameo. Este aspecto, puesto de relieve por Fränkel, Prijs, Seeligmann, Gehman, Gooding, etc., resalta más en unos libros que en otros. Está más acentuado en el texto de las recensiones posteriores que en el de la traducción original. Se muestra en la utilización de los principios de la hermenéutica judía, en la tendencia al pleonasmo, la explicación por asociación con otros pasajes, la explicitación de nombres y lugares, la eliminación de antropomorfismos y antropopatismos en las referencias a Dios, etc. La expresión de Ex 24,10,

«vieron al Dios de Israel», es traducida: «vieron el lugar donde estuvo el Dios de Israel». La presencia de estos caracteres es, sin embargo, mucho más sobria que en las propias versiones targúmicas. Las tendencias teológicas aparecen con mayor claridad en versiones más libres, como la de Is o de Prov, que más parecen un midrás judío helenístico que una verdadera traducción al griego a partir de un original hebreo. La versión de los LXX tuvo enorme influjo en la exégesis neotestamentaria. La expresión hebrea de Sal 40,7, «oídos me has abierto», es traducida en los LXX por «un cuerpo me has preparado», lo que permite al autor de la carta a los Hebreos (10,5) utilizar este pasaje como texto de prueba de la encarnación de Cristo.

Bibliografía. I. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah* (Leiden 1948); J. Schreiner, *Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, eds. O. Loretz. W. Strolz (Friburgo 1968) 361-393; E. Tov (ed.), *The Greek and Hebrew Texts of Samuel* (Jerusalén 1981); D. W. Gooding, *Relics of Ancient Exegesis* (Cambridge 1976); E. Ch. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Missoula 1978); N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (Madrid 1985); A. Pietersma/C. Cox (eds.), *De Septuaginta* (Ontario 1984); R. Le Déaut, *La Septante, un targum?*, en *Etudes sur le judaïsme hellénistique*, eds. R. Kuntamann / J. Schlosser (París 1984) 147-196; M. Harl / G. Dorival / O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaìsme hellénistique an christianisme ancien* (París 1988); M. Harl, *La Bible d'Alexandrie*, I: *La Genèse* (París 1986).

III. VERSIONES ARAMEAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Durante la época persa, los judíos adoptaron la lengua aramea. Ello obligó a disponer de traducciones arameas de la Biblia. Estas traducciones, que reciben el nombre de targumes, eran en un principio versiones orales, de carácter parafrástico, que acompañaban la lectura sinagogal del texto hebreo (Neh 8,8). Al ser puestas más tarde por escrito y al hacerse más compleja su paráfrasis, pasaron a tener un uso extrasinagogal y a adquirir un carácter literario más acentuado. Está sobradamente atestiguada la existencia de tales versiones y su utilización en la sinagoga por la época del NT. Característica común de estas versiones es la tendencia a la paráfrasis. Insertan relatos más o menos breves, de carácter midrásico y puntos de doctrina relacionados con el texto traducido. En las referencias a Dios tienden a eludir los antropomorfismos, aunque no de modo absolutamente sistemático, y a evitar en

general toda referencia directa a Dios. Se sirven para ello de términos sustitutorios, como el de *Memra* («la Palabra»). Practican la exégesis «derásica» (*drš*) para extraer el sentido recóndito o explicar las dificultades de un texto.

En Qumrán han aparecido extensos fragmentos de un targum de Job (11QtgJob) del s. II a. C. Este targun bien pudiera corresponder al texto que Gamaliel I ordenó emparedar, el mismo posiblemente que más tarde seguía siendo utilizado por su nieto Gamaliel II (*Tosefta, Sabat* XIII, 2). Los fragmentos del Tg. al Levítico (4QtgLev) pueden proceder de un targum completo o tal vez de un ritual de la fiesta de la Expiación. Estos dos targumes qumránicos, escritos en arameo literario, ofrecen una versión literal, que contrasta con la de los targumes palestinos. La edición realizada por Kahle, en 1930, de textos targúmicos palestinos del Pentateuco y el descubrimiento por A. Díez Macho, en 1956, en la Biblioteca Vaticana, del *Codex Neophyti I*, que contiene, salvo algunas omisiones, un texto completo del targum palestino, han avivado en los últimos decenios el interés por las traducciones arameas, su origen, lengua y características exegéticas.

Existen targumes del Pentateuco, Profetas y Escritos, con excepción de Esd-Neh y Dn.

1. Targum del Pentateuco

a) El targum palestino.

El targum palestino del Pentateuco está integrado por los textos del Tg. Pseudo-Jonatán (= Yerusalmi) I), Tg. fragmentario (= Yerusalmi II), Fragmentos de El Cairo y *Codex Neophyti I.* Estas versiones difieren entre sí, pero presentan una paráfrasis común. Suponen la existencia de una tradición de interpretación oral del AT cuyo cuerpo principal parece ser anterior a la época misnaica. Así lo hace suponer el hecho de que la paráfrasis haláquica o legal de estos targumes no concuerda en ocasiones con lo establecido en la Misná. No faltan autores, sin embargo, que a partir del estudio de los textos arameos de Qumrán, establecen una fecha más tardía para los targumes palestinos.

– El *Tg. Pseudo-Jonatán,* atribuido erróneamente a Jonatán (por confusión de las iniciales T.Y, que se refieren en realidad al Tg. Yerusalmi), es una obra compleja, mezcla de elementos antiguos y recientes. Contiene frecuentes paráfrasis, unas comunes con On-

quelos o los targumes palestinos, otras extraídas de obras midrásicas (p. ej., Ex 14,2), y algunas de propia tradición, de origen antiguo sin duda (p. ej., Ex 6,2.4).

Las secciones más antiguas se remontan a época precristiana. Las interpolaciones más recientes hacen referencia a la mujer y a la hija de Mahoma. Según algunos autores, el Tg. Pseudo-Jonatán no es sino el Tg. Onquelos, completado a partir del texto del targum palestino (Dalman, Kahle, Grelot); según otros, se trata de un targum palestino reelaborado a partir del Tg. Onquelos (Bacher, Bloch, Díez Macho). La edición *princeps* de 1591 aparece reproducida en la Políglota de Londres y en las biblias rabínicas.

– El llamado *Tg. Fragmentario (Yerusalmi II)* contiene secciones de todos los libros del Pentateuco. En el libro del Gn cubre un tercio del libro. Los cuatro mss. conservados se remontan al mismo original. Constituye un extracto de un targum palestino completo. Su paráfrasis es en ocasiones muy extensa, a veces más antigua y genuina que la de otros textos targúmicos palestinos.

– Los fragmentos del targum palestino *procedentes de la Geniza de El Cairo* se remontan a los ss. IX-XIII, lo que les confiere un valor particular, dado que la mayoría de los demás mss. conocidos no alcanzan más allá del s. XVI. Prueban la existencia de diferentes recensiones de un mismo targum palestino.

– El *Codex Neophyti I*, fechado en 1504, contiene el targum palestino completo (salvo algunas omisiones), dividido en secciones litúrgicas *(parasiyyot)*. Su lengua es un arameo septentrional, vernáculo y popular, anterior al arameo galileo del Talmud de Jerusalén y de los midrases. Su paráfrasis es más sobria que la de los otros targumes. Según Díez Macho, la versión fue realizada en época pretannaíta (s. I d. C.). En algunas secciones parece haber sufrido el influjo posterior del Tg. Onquelos, aunque los datos pudieran apuntar también en sentido contrario.

b) El Targum Onquelos.

Este targum cubre la totalidad del Pentateuco. Gozó de la máxima autoridad y llegó a disponer de masora propia. El Talmud babilónico *(Megillah* 3a) atribuye su autoría a Onquelos, por confusión seguramente con Aquila, el autor de la traducción griega que lleva este nombre. El Tg. Onquelos es de origen palestino, pero fue editado en Babilonia, como texto oficial e interpretación autorizada de las escuelas rabínicas de Sura y Nehardea. Su traducción es muy ajustada al texto hebreo; la paráfrasis, muy sobria, se halla

implícita en la propia traducción. Sus numerosos puntos de contacto con el targum palestino pueden indicar que Onquelos constituye un extracto muy apretado de un targum palestino.

Los samaritanos disponían también de traducciones del propio Pentateuco en su arameo dialectal.

2. *Targum de los Profetas*

El Tg. Jonatán a los Profetas anteriores (Jos-Re) y posteriores (Is-Ez), es atribuido a Jonatán ben Uzziel en el Talmud babilónico (*Megillah* 3a), por confusión, también en este caso, con otro traductor griego, Teodoción (= Jonatán). Su origen es palestino. Según J. Ribera Florit, «el período más intenso de su formación oscila entre los siglos II a. C. y II d. C. Sin embargo, su estructuración definitiva, tanto lingüística como de contenido, la recibe en Babilonia» (en los ss. III-IV d. C.). No es posible conocer la proporción entre lo que corresponde al texto original y lo correspondiente a la redacción. Para ajustar la traducción al texto hebreo se eliminó seguramente una gran parte de la paráfrasis, aunque no de modo tan sistemático como se hizo con el Tg. Onquelos. El carácter de la paráfrasis difiere de un libro a otro. En Is muestra caracteres arcaicos, próximos a los del targum palestino al Pentateuco.

3. *Targum de los Escritos*

Aun cuando la liturgia sinagogal no utiliza los libros de los Escritos, existen targumes de todos ellos, salvo de Esd-Neh y Dn. No se remontan a un período anterior al talmúdico (s. V). Algunos son muy posteriores. Su finalidad no era sinagogal. La lengua es básicamente el arameo palestino. En Prov se acerca al siríaco. En Job y Sal se entremezclan materiales antiguos y tardíos. En *Megillot* (Cant, Est, Lam, Rut, Ecl), la lengua es una mezcla del arameo occidental y del arameo del Talmud babilónico; la paráfrasis alcanza un gran desarrollo.

4. *Importancia de las versiones targúmicas*

Los textos targúmicos, en particular el de Onquelos, siguen con fidelidad el tipo de texto masorético. La presencia, en los targumes y en la Pešitta, de lecturas que reflejan variantes con respecto al TM indica que el origen de tales lecturas es anterior a la

época de fijación del texto consonántico hebreo (Isenberg). Sin embargo, el valor de los targumes reside primordialmente en su aportación al conocimiento de la lengua aramea y de la exégesis judía, haláquica y aggádica. El NT practica una exégesis del AT comparable a esta exégesis judía, con procedimientos y principios similares a los de la hermenéutica rabínica.

Ediciones. Además de las ediciones del Tg. Onquelos por Berliner (1884-6) y del Tg. Jonatán por Lagarde (1872), la edición más completa es la de A. Sperber, *The Bible in Aramaic* I-IVB (1959-1973); A. Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia,* Series IV (Madrid 1965-).

Bibliografía. B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature,* I-II (Nueva York 1972-77); A. Díez Macho, *El Targum* (Barcelona 1972); J. Ribera Florit, *El Targum de Isaías* (Valencia 1988); Sh. R. Isenberg, *On the Jewish-Palestinian Origins of the Peshitta to the Pentateuch:* JBL 90 (1971) 69-81; M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense* (Valencia 1981).

IV. CRITICA TEXTUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El objetivo de la crítica textual consiste en establecer el texto bíblico más antiguo atestiguado por la tradición manuscrita. La crítica textual tiene como ámbito de estudio el proceso de transmisión del texto a partir del momento de su edición primera. Corresponde a la crítica literaria estudiar el proceso anterior de formación de los escritos bíblicos y establecer la autoría y época de los mismos.

En el proceso de transmisión o copia manuscrita del texto se introducen inevitablemente numerosos cambios en el texto, unos accidentales, otros intencionados. De los textos más antiguos de la Biblia a los más recientes, del cántico de Débora (s. XII a. C.?) al libro de Dn (s. II a. C.), discurre todo un milenio. Desde la fijación del texto hebreo consonántico, concluida a comienzos del s. II d. C., hasta la copia del códice de Leningrado, reproducido en las biblias hebreas actuales, corre otro milenio. En todo este tiempo se han acumulado errores accidentales de los copistas y cambios deliberados, introducidos por glosadores e intérpretes. La crítica textual establece principios y métodos para identificar y corregir esos cambios a fin de restablecer el texto en la forma más próxima al original. Las variantes de los mss. hebreos, de las versiones y de las citas bíblicas suministran los datos que permiten juzgar sobre el valor crítico de una u otra forma del texto. Los textos paralelos

constituyen el ejemplo que mejor pone de relieve la problemática a que trata de dar respuesta la crítica textual. El texto de 2 Sm 22 y el de Sal 18 son dos versiones diferentes del mismo poema. La crítica textual ha de establecer cuál de las dos es la más fiel al original.

1. Cambios operados en la transmisión del texto del Antiguo Testamento

Los copistas pueden introducir diversos tipos de cambios en el texto, unos accidentales, otros deliberados:

a) Cambios accidentales o errores de los copistas.

– Confusión de letras semejantes: en escritura aramea cuadrada es frecuente la confusión de las letras *d/r* (Sal 18,11 / 2 Sm 22,11), *b/k* (Is 28,21 / 1QIs[a]), *h/ḥ* (2 Sm 13,37), etc. También en escritura paleohebrea se pueden confundir los caracteres *'/t, k/n, d/'*, etc.

– Confusión de palabras de sonido similar, en ocasiones por error en el dictado: en Sal 49,8 unos mss. leen *'aḥ* («hermano»), otros *'ak* («ciertamente»); en Sal 100,3 unos mss. ofrecen *lw* («a él»), otros *lo'* («no»), etc.

– Transposición de letras o palabras (metátesis): en Is 32,19 la lectura *h'yr* («la ciudad») aparece en 1QIs[a] como *hy'r* («el bosque»). Otros ejemplos en 1 Sm 14,27; Sal 49,12; Is 9,18, etc.

– Omisión por homeoarcton o por homeoteleuton: el copista salta inadvertidamente de una palabra o expresión a otra que tiene igual comienzo (arcton): Gn 31,18; 1 Sm 10,1; Is 5,8, etc.; o igual final (teleuton): Gn 1,19; 1 Sm 13,15; Is 4,5-6, etc.

– Omisión por haplografía: cuando dos letras, palabras o frases iguales siguen la una a la otra, es fácil que desaparezca una de las dos (Os 4,19).

– La dittografía es el fenómeno opuesto al anterior: la misma letra, palabra o frase aparece escrita dos veces seguidas (en 2 Re 7,13 son siete las palabras repetidas).

– División o unión errónea de palabras: en escritura continua, que no deja espacio entre palabras, se puede incurrir fácilmente en el error de separar inadecuadamente las consonantes, dividiendo una palabra en dos. En Am 6,12 la traducción «arar con vacas» (Nueva Biblia Española) corresponde a *bbqrym;* por el contrario, «arar con ganado vacuno el mar» (Sagrada Biblia, BAC) traduce

bbqr ym. También es posible unir por error dos palabras distintas, de modo que pasen a formar una sola palabra que encaja mejor o peor en el contexto.

b) Cambios deliberados.

– Sustitución por «trivialización» o modernización: un término más actual sustituye a otro más arcaico (Is 39,1 / 1QIs[a]ʌ); o un término más común suplanta a otro más raro (en 1 Sm 20,34 el término «se levantó» sustituye a «salto», atestiguado éste por 4QSam[b] y LXX.

– Armonización: el texto de Gn 2,2 (TM), «habiendo acabado Elohim en el *séptimo* día la obra que había hecho, descansó en ese día séptimo», aparece en el Pentateuco samaritano, Pešitta y Jub 2,16 con la variante «en el día *sexto*». Esta variante trata de armonizar las dos frases. No tiene en cuenta que el texto hebreo admite también el significado de que en el séptimo día Yahvé había terminado ya su obra.

– Duplicado de lecturas alternativas: los duplicados de lecturas se producen por yuxtaposición de dos o más variantes alternativas. Los mss. de Qumrán ofrecen numerosos ejemplos de introducción de duplicados al margen del texto o entre líneas. Estos duplicados prueban la existencia de tradiciones textuales diferentes y reflejan el estado de fluidez en que se transmitía por entonces el texto bíblico. Los duplicados son fácilmente detectables comparando dos o más formas textuales de un mismo pasaje. Son más frecuentes en textos más recientes y con una historia de transmisión más dilatada, como es el caso del texto griego luciánico. S. Talmon ha establecido una tipología de tales duplicados, consistentes en la yuxtaposición de palabras o expresiones sinónimas, de formas gramaticales alternativas, de variantes sintácticas, etc. Los duplicados ponen de manifiesto el respeto de los copistas hacia toda variante transmitida por la tradición, así como el esfuerzo que realizaban para que ninguna variante se perdiera.

– Correcciones por motivos morales y teológicos: los nombres teofóricos referentes al dios Baal, como *'Išba'al*, pueden aparecer en forma despectiva, *'Išbošet* (1 Cr 8,33 y 2 Sm 2,8, cf. LXXL). Por eufemismo, la expresión de Job 1,5.11; 2,5.9, «maldecir a Yahvé», aparece sustituida por la de «bendecir a Yahvé», a pesar de que la primera resulta ser más acorde con el contexto. Igualmente, la expresión de 2 Sm 24,1, «incitó Yahvé a David contra los israelitas», es corregida en el texto paralelo de 1 Cr 21,2 cambiando

simplemente el nombre de «Yahvé» por «Satán». La tendencia del judaísmo tardío a evitar los antropomorfismos en las referencias a la divinidad se manifiesta de modo especial, aunque no siempre, en las versiones targúmicas. La mayor parte de los *sebirim,* o «conjeturas» de los masoretas responden a motivos teológicos o morales.

2. *Datos para el análisis crítico*

Las variantes atestiguadas por los mss. bíblicos, las versiones antiguas y las citas patrísticas o rabínicas constituyen los datos y el material sobre los que opera la crítica textual.

a) Los manuscritos bíblicos.

En algunos libros, como es el caso de Is, los *manuscritos del Mar Muerto,* han venido a confirmar el valor de la tradición textual representada por el TM, al coincidir sustancialmente el texto de los manuscritos medievales con el ahora encontrado en los mss. del Mar Muerto. En otros libros, como Sm y Jr, prestan su apoyo, por el contrario, a la tradición atestiguada por la versión de los LXX, aunque ofrecen también características propias. Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que los mss. hallados en las cuevas del Mar Muerto han llegado hasta nosotros en un deficiente estado de conservación; presentan por lo general un texto muy fragmentado, en ocasiones sólo porciones de líneas o palabras. Ello, unido a veces a la no muy cuidada calidad del trabajo de los copistas, resta valor a estos mss.

Los *manuscritos hebreos medievales,* dotados de vocalización y masora, apoyan datos muy significativos para el trabajo crítico. La vocalización masorética puede coincidir o no con la supuesta por las versiones antiguas (compárese Is 7,11 *š*^{e}*'alah/š*^{e}*'olah*). En muchas ocasiones, junto a la lectura «escrita» *(ketib)* aparece al margen otra variante indicada como la que se «ha de leer» *(qere).* Según Orlinsky, estas lecturas *qere* corresponden a verdaderas variantes textuales. Unas 350 notas marginales ofrecen «conjeturas» *(sebirim),* algunas de las cuales son muy acertadas. Los masoretas lograron establecer el texto hebreo en sus mínimos detalles. En consecuencia, los ms., medievales no transmiten apenas variantes significativas (Goshen-Gottstein), aunque su estudio no deja de tener importancia. Es significativo el hecho de que lecturas de los mss. hebreos medievales coincidan con las del texto griego, en particular del texto luciánico; tales coincidencias no son fenóme-

nos atribuibles simplemente a las tendencias y hábitos de los copistas (Goshen-Gottstein), sino que se remontan en numerosas ocasiones a formas premasoréticas del texto hebreo. Las variantes vocálicas tienen siempre menor importancia que las consonánticas.

En definitiva, el TM goza de la máxima autoridad. Se trata de un texto transmitido con sumo cuidado y esmero en todas las épocas, ya desde el momento de la fijación del texto consonántico en el s. II d. C. El TM constituye por ello el punto de partida y de referencia obligada para todo trabajo de crítica del texto veterotestamentario.

b) Las versiones antiguas.

Las versiones antiguas poseen por lo general gran valor crítico. Reflejan en ocasiones formas premasoréticas del texto hebreo que pueden tener un origen más cercano al texto original que el propio TM. Sin embargo, el testimonio de las versiones es solamente indirecto. Por ello, para la utilización crítica de su texto se requiere siempre un conocimiento previo, lo más perfecto posible, de la lengua de origen y de la lengua término, desde la estructura morfológica y sintáctica hasta el sistema de representación de la realidad propio de cada lengua. Es necesario también conocer adecuadamente las «características de traducción» de cada libro, en particular sus tendencias exegéticas y teológicas. Igualmente es preciso realizar previamente un trabajo de crítica del texto de las propias versiones, para no incurrir en el error de considerar como lectura o característica de la versión original lo que no es sino corrupción o revisión posterior del texto de la misma (Wevers).

La versión de los LXX es la más importante de las versiones antiguas, por su mayor antigüedad (s. III-II a. C.) y por abarcar la totalidad de los libros del AT. En algunos libros (Sm, Jr, Job...) representa además formas perdidas del texto hebreo, que han reaparecido sólo parcialmente en fragmentos de los mss. de Qumrán. En otros libros, como Is y Prov, el carácter más parafrástico de la versión reduce considerablemente el valor de su testimonio para la crítica del texto hebreo.

Entre las versiones arameas, el Tg Onquelos es muy literal; Neophyti y Yerušalmi son más parafrásticos, como también lo es el Tg. Jonatán de Profetas. Sin embargo, los targumes y la Pešitta conservan también en ocasiones variantes que reflejan textos premasoréticos. Estas «variantes primarias» son, por lo que se refiere

al Pentateuco, aquellas en que el texto samaritano y/o el texto de los LXX coinciden entre sí contra el TM. En Sm-Re son variantes primarias aquellas en que coinciden el texto griego luciánico y el hebreo de Cr.

La versión latina antigua (VL), a pesar de lo escaso y fragmentario del material conservado, lo complejo de su historia recensional y la mezcla de estilo vulgar y literario de su texto (Ulrich), constituye un testimonio de gran valor para conocer el texto griego anterior a los grandes manuscritos unciales del s. IV. La *Vulgata*, por el contrario, representa por lo general el texto de tradición masorética, conocido a través de «los tres» (Aquila, Símmaco y Teodoción), y también, aunque en menor medida, directamente a partir del texto hebreo de finales del s. IV.

c) Las citas del Antiguo Testamento.

Las citas del AT contenidas en la Misná, el Talmud y los escritos rabínicos contienen en ocasiones variantes con respecto al TM. Igualmente los escritos de los Padres sirios, griegos y latinos transmiten en traducción variantes de gran valor. El testimonio de las citas se ha de utilizar, sin embargo, con sumo cuidado, por cuanto estas citas se confiaban a veces a la memoria, aunque no tanto como se ha venido pensando, y pueden reflejar además formas recensionales o formas corrompidas del texto.

3. *Principios y métodos de la crítica textual*

La crítica textual tiene por meta restituir el texto a su estado original, depurado en lo posible de todo elemento extraño al autógrafo, a la edición primera o a las diversas ediciones del texto si las hubiere. La edición crítica de un texto clásico, transmitido en copias medievales, procede en dos etapas.

Primeramente, la crítica textual se propone determinar las relaciones existentes entre los distintos testimonios o mss. conservados, así como la filiación de unos y otros con respecto a un arquetipo común. Para ello se hace el acopio de los mss. conservados y el correspondiente análisis documental e histórico de los mismos. Se colacionan o cotejan estos mss. entre sí, se determinan sus variantes y se establece, si es posible, el árbol genealógico de los mismos *(stemma codicum)*.

Seguidamente se procede al examen de las variantes de los mss. y se seleccionan aquellas que mejor corresponden al arquetipo. En

el caso de que toda la tradición manuscrita haya resultado dañada por un fenómeno de corrupción, será preciso recurrir a la conjetura (*emendatio ope ingenii* o *divinatio*).

Este es el método genealógico, desarrollado por C. Lachmann y seguido por la moderna filología desde el siglo pasado hasta hoy.

Por lo que se refiere al texto de la versión de los LXX, la crítica textual procede en dos etapas: recuperación del texto de las recensiones griegas (Orígenes, Luciano y Hesiquio) y recuperación del texto de la versión original. A estas dos etapas se añade una tercera: la reconstrucción, en la medida de lo posible, del original hebreo reflejado por la traducción griega. Estas tres etapas envuelven una problemática compleja.

El primer objetivo señalado por Lagarde a la crítica del texto griego de los LXX es la recuperación de los arquetipos de las grandes recensiones de Orígenes, Hesiquio y Luciano. Para ello se ha de establecer previamente el árbol genealógico de los mss. de los LXX con el objeto de llegar a través de ellos a los arquetipos de que proceden. En la valoración de las lecturas no pesa tanto el número cuanto la calidad de los testimonios que las apoyan. Una lectura atestiguada por el texto hexaplar, la Vg., la versión siro-hexaplar y la armenia puede tener menos valor que otra atestiguada únicamente por la VL. Una variante repetida en muchos mss. puede tener origen en un solo ms. de inferior calidad, pero muy divulgado, mientras que una lectura conservada en un solo ms. puede resultar preferible por razones de crítica interna. Por todo ello se han de estudiar previamente las características y la filiación de cada ms. El origen de una determinada familia textual podrá ser establecido en muchas ocasiones a través de las citas de los Padres de la región geográfica en que estuvo difundida aquella familia. Así, las citas de los Padres antioquenos permiten atribuir a la recensión luciánica el texto de los mss. b o c_2 e_2 de Sm-Re.

A partir de los arquetipos de aquellas tres grandes recensiones se intenta reconstruir el texto original de la versión griega. Los innumerables cruces entre las distintas familias textuales hacen muy compleja y difícil la tarea de reconstrucción del texto original. Para llegar al texto original de los LXX es preciso además identificar las variantes introducidas por recesiones anteriores a Orígenes, como son las recensiones proto-luciánica y proto-teodociónica o *kaigé*. En ocasiones habrá que dar por perdido el texto original. Sin embargo, puede resultar todavía reconocible en una medida muy considerable, como lo pone de relieve la edición crítica de los LXX realizada en Gotinga conforme a los principios establecidos por Lagarde.

El texto de los LXX posee un gran valor para la crítica del texto hebreo, por cuanto ofrece la posibilidad de reconstruir el original hebreo utilizado para la traducción, que en ocasiones difiere del TM. Esta reconstrucción resulta muchas veces hipotética, sobre todo por lo que se refiere a los detalles morfológicos y sintácticos. Sin embargo, la existencia de paralelos en los mss. de Qumrán y la presencia de hebraísmos en los LXX incitan a

la retroversión del texto griego al hebreo, cosa factible a través sobre todo de un estudio de las correspondencias de vocabulario entre uno y otro (p. e., en 2 Re 17,20 *wy'nm/wyn'm*, E. Tov).

A la hora de examinar las variantes de un determinado pasaje y seleccionar *(selectio)* aquellas que se consideren originales, la crítica textual es casi más un arte que una ciencia. Se exige un agudo sentido crítico y una gran capacidad de intuición para penetrar en todos los aspectos de un texto. La crítica textual ha desarrollado algunas reglas orientadoras que, por tanto, no han de aplicarse con un automatismo mecanicista. Las cuatro reglas fundamentales pueden enunciarse y explicarse de la siguiente manera:

1) En toda transmisión textual se producen fenómenos de «trivialización» del texto. Cuando el copista encuentra una dificultad léxica, gramatical, histórica o teológica, tiende a hacer más fácil la lectura del texto, sustituyendo una expresión difícil por otra más fácil. Por ello la lectura que resulta «más difícil» *(lectio difficilior)* tiene más probabilidad de ser la original, siempre que la dificultad de lectura no sea debida a algún fenómeno de corrupción.

2) En el curso de la transmisión manuscrita de un texto se produce también un fenómeno de ampliación del texto por inserción de glosas o de pasajes paralelos. Por ello la lectura «más breve» *(lectio brevior)* es también en principio más antigua, siempre que no se haya producido algún fenómeno de error por haplografía.

3) Una variante que explica el origen de las demás es preferible en principio a éstas.

4) Dada la tendencia de los copistas a armonizar unos textos con otros, la lectura que difiere de sus paralelos es preferible a la que muestra señales de asimilación a los mismos.

4. *Crítica textual y crítica literaria*

La crítica textual estudia la transmisión del texto de un determinado libro. La crítica literaria analiza el proceso de formación y la estructura literaria del mismo. En ocasiones los campos de estudio de ambas disciplinas se superponen. Ello sucede cuando el proceso de formación literaria prosigue más allá de la primera edición, dando lugar a una segunda edición, generalmente «corregida y aumentada», o cuando las diferencias entre dos formas textuales son de tal entidad que no cabe explicarlas por causas de la sola transmisión textual. Ejemplo típico de ello son los relatos

de David y Goliat, más amplios en el TM que en los LXX, donde se omite el texto correspondiente a 1 Sm 17,12-31 y 17,55-18,5 (Barthélemy). En tales ocasiones, de las dos formas del texto será preferible aquella que mejor refleje las cualidades literarias y estilísticas, de composición y redacción, del libro en cuestión. Así, en 2 Re 10,36 los textos de los LXX y de la VL contienen un pasaje que reproduce con absoluta precisión el género literario de relato de golpe de estado; por el contrario, en el TM ese mismo pasaje aparece fragmentado en varias piezas y con glosas intercaladas (2 Re 8-10).

5. *Crítica textual y filología semítica comparada*

El estudio de la epigrafía hebrea y, en particular, de la literatura ugarítica ha suministrado un conocimiento más adecuado de la lengua hebrea, así como de la ortografía y lexicografía correspondientes a la época anterior al exilio, de la cual procede una parte muy considerable de las fuentes y textos del AT. Las dificultades, que presentan estos textos tan arcaicos y que resultaban ya incomprensibles a veces para los traductores de las versiones antiguas, se resolvían en décadas pasadas recurriendo con excesiva frecuencia a variantes textuales de las versiones o a conjeturas de los propios autores modernos. Los nuevos conocimientos de la filología semítica comparada hacen muchas veces superfluo el recurso a las versiones. Así, el conocimiento de la lengua ugarítica contribuye a resolver dificultades del texto hebreo, especialmente en textos poéticos (Dahood). Bien es cierto que tampoco se han de radicalizar estas nuevas tendencias hasta el punto de declarar prácticamente obsoleta la crítica textual para el estudio de los textos poéticos arcaicos. En Is 60,19, 1QIs^{a}, junto con LXX, VL y Tg, ofrece un elemento («de noche») que resulta necesario para el paralelismo poético («de día»/«de noche») y que se echa de menos en el TM. También es preciso observar que, dada la multiplicidad de teorías existentes sobre la métrica hebrea y la dificultad de determinar en muchas ocasiones el metro utilizado, las correcciones al texto *metri causa* resultan por lo general sumamente hipotéticas.

6. *Ejemplos para ejercicio*

El lector estudioso de la Biblia ha de ejercitarse por sí mismo en la comparación de textos y de variantes textuales. Puede servirse para ello de

las notas contenidas en las diversas traducciones bíblicas en uso y de los análisis más extensos recogidos en las obras de comentario a los distintos libros del AT. Ofrecemos aquí algunos ejemplos que pueden servir para ejercicio.

– 2 Re 16,6: los traductores y comentaristas suelen cambiar la lectura del TM *'Aram* por *'Edom*. A la fácil confusión de las consonantes *d/r* en escritura cuadrada se unen razones de orden geográfico e histórico, fácilmente observables en el contexto. Casos similares se encuentran en 1 Sm 17,8 y 2 Sm 8,12 (1 Cr 18,12).

– Prov 9,1: comparar las diferentes traducciones de este versículo. La versión griega supone la lectura *hṣbh*, en lugar de la masorética *ḥṣbh*, con el paralelismo de términos «edificar»/«levantar». El TM es fruto de una confusión de los signos *h* y *ḥ* en escritura paleohebrea.

1 Sm 14,47: varias traducciones corrigen la lectura del TM, «hacía el mal» (en sentido moral), sustituyéndola por la de los LXX, «vencía», más acorde con el contexto. La diferencia de significado entre ambas se explica por confusión de las letras *w* y *r* en escritura paleohebrea *(yrš'* TM y *ywš'* LXX).

– Sal 49,12: la lectura de los LXX, «su tumba» (= *qbrm*), se adapta mejor al contexto: «En verdad se mueren los sabios... (v. 11)». La lectura del texto hebreo, «su interior» (= *qrbm*), es producto de una metátesis o error por transposición de letras. Los comentaristas judíos medievales se sienten perplejos ante esta lectura. Rashi trata de sacar el mejor partido posible a la lectura masorética: «su interno (pensamiento es que) sus casas (durarán) por siempre». Con un planteamiento por lo general más racional, Ibn Ezra sabe que «hay quienes dicen que *qrbm* es una transposición *(hpk)* de *qbrm*». Seguramente, por no existir una tradición autorizada que apoyara la corrección del texto transmitido, el error se perpetuó sin que nadie se atreviera a corregir el texto. Sin embargo, ya el Talmud de Babilonia (*Moed qatan* 9b) atestigua que «no se ha de leer *qrbm*, sino *qbrm*».

– Sal 42,6: la frase, «(El) es la salvación de mi rostro y mi Dios» *(yšw't pny w'lhy)*, aparece también al final de este Salmo y del siguiente. En el TM la frase de 42,6 aparece truncada, con las palabras «y mi Dios» *('lhy)* adscritas al versículo siguiente. Ello se debe a error en la división de las palabras de un texto consonántico seguido *(yš'tpnyw'lhy)*.

– Jr 23,33: «Si... te preguntan cuál es la carga del Señor, les dirás: Vosotros sois la carga del Señor». Esta traducción corresponde a la lectura de los LXX, que supone el texto consonántico hebreo *'tm hmś'*. La lectura masorética, «a qué carga...», resulta ininteligible y fruto de un error en la división de las palabras, tres en lugar de dos: *'t mh mś'*. Otros ejemplos en 1 Sm 9,1; Is 30,5; Ez 26,20; Os 6,5; Sal 89,45.

– 1 Sm 20,3: el contexto de la frase, «Pero David juró otra vez», no menciona un juramento anterior de David. Seguramente se ha producido una dittografía, consistente en la repetición sucesiva de dos consonantes

la última del verbo y la primera del nombre de David, *wyšb'('d)dwd*. Otros ejemplos en 2 Re 19,23 (comparar con Is 37,24) y Ez 28,23.

– El primer libro de Samuel contiene frecuentes casos de haplografía. El texto perdido se puede reconstruir a partir de los LXX y de fragmentos de Qumrán. El lector puede comparar por sí mismo en las diferentes biblias la traducción y notas correspondientes a los pasajes de 1 Sm 3,15; 4,1; 10,1; 13,15; 14,41 y 29,10. El texto de 1 Sm 11,1 ha perdido una porción de texto que se encuentra en 4QSam[a] y permite recuperar el comienzo del relato: «(Y Na)hás, rey de los ammonitas, oprimió a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén, y les sacó t(odos) sus ojos derechos e infundió mie(do y terror) en Israel. No quedó ninguno entre los hijos de Israel al (otro lado del Jordán al que) no le fuera (sac)ado por Hahá(s, rey) de los ammonitas, el ojo derecho. Sólamente siete mil hombres (huyeron ante) los ammonitas y fueron a Yabéš-Gilead, y sucedió un mes más tarde que...» (F.M. Cross). El lector puede comparar este texto con el reproducido al comienzo del relato en cualquier traducción de la Biblia.

– 2 Sm 6,3-4: el TM repite por dos veces las palabras «nuevo; y la llevaron de la casa de Abinadab que estaba sobre la colina». 4QSam[a] y LXX no conocen esta dittografía, que puede no ser tal, sino una repetición *editorial ocasionada por la existencia de dos versiones relativas a la forma* de transportar el arca.

–2 Re 20,13 e Is 39,2 son pasajes paralelos con un mismo texto. La lectura de 2 Re, «(Ezequías) oyó» *(wyšm')*, es un error subsanable a partir de la lectura paralela de Is, «se alegró» *(wyšmḥ)*.

– Jos 1,15: en la frase «después volveréis a vuestra tierra y tomaréis posesión de ella, (la) que Moisés os dio...», el inciso, «tomaréis posesión de ella», es glosa añadida; falta en los LXX e interrumpe la secuencia formada por la frase anterior y el relativo que sigue.

– 1 Sm 2,2: «No hay santo como el Señor (no hay otro fuera de ti), no hay roca como nuestro Dios». La frase entre paréntesis rompe el paralelismo poético que forman las otras dos. En los LXX esta frase se encuentra añadida al final del versículo. Un glosador pretendió dar más fuerza a las afirmaciones sobre la unicidad de Yahvé.

– Ex 20,12 y Dt 5,16: se trata de dos versiones del mandamiento sobre el respeto a los padres. En las dos se ha añadido la glosa «para que tus días sean largos». Dt añade «y que te vaya bien». Los LXX incluyen esta segunda glosa en ambos pasajes. La finalidad de la misma es asegurar que quien cumple este mandamiento gozará de una vida dilatada, cargada además de felicidad.

7. *Bibliografía*

B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions* (Cardiff 1951); R. Wurthwein, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart 1973); J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible* (Oxford

1982); R. W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament* (Filadelfia 1974); R. Wonnerberger, *Understanding BHS. A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Subsidia Biblica 8; Roma 1984); P. K. McCarter, *Textual Criticism. Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Filadelfia 1986); P. Sacchi/B. Chiesa, *La Biblia Hebraica Stuttgartensia e recenti studi di critica del testo dell'Antico Testamento ebraico:* «Henoch» 2 (1980) 201-220; B. Chiesa, *Testo dell'Antico Testamento. Rassegna di studi:* «Henoch» 2 (1980 en adelante); D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 2 vols. (Friburgo-Gotinga 1982-86); E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalén 1981); id., *Criteria for Evaluating Textual Readings. The Limitations of Textual Rules:* HThR 75 (1982) 429-448; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the OT* (Oxford 1968); M. Dahood, *Northwest Semitic Texts and Textual Criticism of the Hebrew Bible*, en *Questions disputées d'Ancien Testament* (Lovaina 1974) 11-37; L. L. Grabee, *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology* (Missoula 1977); D. W. Goodwin, *Text-Restoration Methods in Contemporary U.S.A. Biblical Scholarship* (Nápoles 1969); A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 7 vols. (Leipzig 1908/1914); F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* (Berlín-Leipzig 1920); J. W. Wevers, *The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint*, en *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)*, ed. N. Fernández Marcos (Madrid 1985) 115-124; Ulrich, E., *Characteristics and Limitations of the Old Latin Translation of the Septuagint*, en *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, 67-81; M. H. Goshen-Gottstein, *The Textual Criticism of the OT: Rise, Decline, Rebirth:* JBL 102 (1983) 365-399; E. Ulrich, *Horizons of OT Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4:* CBQ 46 (1984) 613-636. Son comentarios modélicos de crítica textual del AT los de Montgomery (Dn y Re), Wellhausen (Sm), Driver (Sm), Cornill (Ez), etc.

Capítulo XVI
TEXTO Y CRITICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

I. EL TEXTO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Situación y problemática*

Ningún libro de la antigüedad ha ejercido en la cultura occidental un influjo comparable al del NT. Ningún texto literario del mundo clásico nos ha llegado, por otra parte, en copias tan numerosas y en formas de texto tan diferentes como es el caso del NT. Se conocen unos 5.000 mss. griegos del NT, más de 10.000 mss. de las versiones antiguas y miles de citas de los Padres de la Iglesia. Manuscritos, versiones y citas ofrecen un número de variantes calculado entre 150.000 y 250.000 ó aún mayor. No existe frase del NT de la que no se conozcan variantes textuales. Por otra parte, el tiempo que media entre la redacción de los evangelios y la mayor parte de los testimonios conservados es de tres o cuatro siglos; en algunos casos, de sólo dos siglos o de un tiempo todavía menor. Un fragmento de papiro del evangelio de Jn es más antiguo que la fecha asignada en el pasado por algunos críticos para la redacción de este evangelio. Por el contrario, baste recordar que numerosas obras de la literatura clásica greco-latina nos han llegado solamente en dos o tres copias medievales, que distan del autógrafo con frecuencia más de un milenio.

Esta situación plantea un problema obvio. Después de mil años de transcripción manuscrita y de una labor tan ingente de copia del texto, que ha producido todo este cúmulo de variantes, ¿es posible reconocer todavía el texto original del NT o habrá que considerar que nos ha llegado desfigurado y corrompido?

El problema de recuperación o restauración del texto neotestamentario es, sin embargo, muy diferente del planteado por los

textos del clasicismo greco-romano. El editor moderno, por ejemplo, de las tragedias de Esquilo tiene que recurrir con frecuencia a «conjeturar» cuál pudo ser el texto original, pues los mss. conservados presentan un texto irremediablemente corrompido. Por el contrario, se puede decir con seguridad que, en la inmensa mayoría de los casos, la lectura original del texto del NT se ha conservado siempre en uno o en varios de los mss. que han llegado hasta nosotros.

La mayor parte de las variantes afectan a ortografía, a cuestiones gramaticales o de estilo. Muy pocas variantes suponen cambios en la significación del texto. Muchas son producto de cambios introducidos deliberadamente y, si llegan a modificar el sentido, no afectan nunca a cuestiones sustanciales del dogma cristiano.

Los autógrafos u originales de los libros del NT se perdieron ya en los primeros tiempos. Diversos factores influían en la deficiente conservación del texto neotestamentario. Los libros estaban escritos en papiro, material que no se conserva durante largo tiempo a no ser en climas muy secos, como los de Egipto o del Mar Muerto. Por otra parte al copiar un manuscrito era inevitable que se introdujeran errores y cambios deliberados en el texto.

La mayor parte de las variantes conservadas proceden de la época anterior a la canonización de los libros del NT. A partir de ese momento la copia de mss. se hizo con más cuidado. Ello no significó, sin embargo, que dejaran de producirse nuevas variantes. Precisamente la inclusión de un escrito en el canon de libros sagrados determinaba entre los copistas una tendencia a corregir el texto, expurgándolo de todo aquello que pudieran considerar erróneo, incorrecto o simplemente inconveniente. Los copistas no se interesaban, a diferencia de los críticos modernos, por la lectura «original», sino por la lectura «verdadera» o conforme a la tradición eclesial. Ello no quiere decir que en épocas anteriores no se tuviera una preocupación crítica. La obra de Orígenes no desmerece de la crítica moderna, pero responde también al mismo tiempo a un afán por ser fiel a la tradición recibida de la Iglesia. El interés por el texto «mejor» y original y por la historia de las versiones no surgirá hasta la época del Renacimiento. Sin embargo, también entonces se creó inevitablemente una tradición que cristalizó en lo que se denomina el *Textus receptus*, reproducido en las ediciones del NT hasta el siglo pasado.

Bibliografía. Sobre la historia y crítica del texto y versiones del NT, cf. B. M. Metzger, *The Text of the NT. Its Transmission, Corruption and Restora-*

tion (Oxford [2]1968); M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Critique textuelle,* II: *La critique rationnelle* (París 1935); F. G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the NT* (Londres [2]1949); P. Sacchi, *Alle origini del Nuovo Testamento* (Florencia 1956); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969); J. Finegan, *Encountering NT Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism* (Gran Rapids, Michigan, 1974); L. Vaganay/C. B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (París 1986).

2. *El texto impreso del Nuevo Testamento: «textus receptus»*

Los primeros textos griegos del NT que pasaron a la imprenta fueron el *Magnificat* y el *Benedictus,* impresos junto a un Salterio griego el año 1481 en Milán. La primera impresión del texto griego del NT fue la de la Políglota Complutense, del Cardenal Jiménez de Cisneros. De los seis volúmenes que componen la obra completa, el quinto corresponde al NT. Fue concluido en Alcalá el 10 de enero de 1514, pero la edición completa no vio la luz hasta el año 1522. No es posible determinar con exactitud cuáles fueron los manuscritos utilizados para esta edición, algunos traídos expresamente desde Roma. En la misma edición se los califica con las palabras *antiquissima et emendatissima.* En ocasiones los editores corrigiron el texto griego tomando como referencia el texto latino de la Vg. Tal es el caso del llamado *Comma Joanneum* (1 Jn 5,7-8).

En 1515, Erasmo (1466?-1536) preparó una edición del NT a instancias del impresor asentado en Basilea J. Froben, quien pretendía adelantarse a la publicación de la Complutense. Esta edición apareció al año siguiente. Contenía en columnas paralelas el texto griego y un texto revisado de la Vg. Erasmo hubo de realizar su trabajo en menos de seis meses, por lo que el resultado fue una edición plagada de errores tipográficos y basada en mss. tardíos y de escaso valor, procedentes de la biblioteca de la Universidad de Basilea. Así, el ms. utilizado para el texto del Ap no contenía el pasaje de 22,16-21. Erasmo no tuvo reparo en suplir la laguna del ms. con una versión propia, hecha a partir del texto latino. Aparecieron ediciones sucesivas en los años 1519, 1522, 1527 y 1535. La obra de Erasmo fue criticada en su tiempo, no tanto por los errores que contenía, cuando por los cambios que había introducido en el texto latino. El texto del NT editado por Erasmo es de calidad inferior al de la Políglota de Alcalá, pero al haber salido antes a la luz pública, se convirtió desde el primer momento en el texto más difundido. De no haber mediado tantos años entre la impresión y la publicación de la Políglota de Alcalá, el texto de esta edición se

habría convertido seguramente en el *textus receptus* de la tradición posterior.

El humanista e impresor Roberto Estienne (Stephanus) publicó en París, en 1546 y 1549, dos ediciones del NT que no eran sino una refundición de los textos de la Complutense y de Erasmo. En la tercera edición *(regia)*, de 1550, siguió fielmente el texto de la quinta edición de Erasmo, recogiendo al margen lecturas de mss. conservados en su mayoría en la biblioteca regia de París y otras de la edición complutense. La cuarta edición, de 1551, ofrece por vez primera el sistema de división del texto en versículos, utilizado desde entonces en todas las ediciones.

La edición de Estienne sirvió de base para otras dos posteriores: la del francés Teodoro Beza, que conoció diez ediciones entre los años 1565 y 1611, y la realizada por los hermanos Buenaventura y Abrahán Elzevir en Leiden (Holanda) en 1624. La segunda edición, en 1633, de los hermanos Elzevir contiene la famosa frase *textum ergo habes nunc ab omnibus receptum*, y fue considerada efectivamente desde entonces como el *textus receptus* del NT griego. En Inglaterra se consideraba como tal el texto de la edición de 1550 de Estienne, utilizado en la Políglota de Londres de 1657. Esta políglota, editada por el obispo anglicano Brian Walton, incluía, además del texto latino de la Vg., los textos de las versiones Pešitta, etiópica, árabe, persa (en los evangelios) y de una versión al siríaco, con la que se suplían las lagunas de la Pešitta en el texto del NT. Cada una de estas versiones aparecía acompañada de su correspondiente traducción latina. En 1675, J. Fell publicó una edición en la que incluía además textos de las versiones copta y gótica.

La edición de J. Mill, en 1707, basada también como las anteriores en la de Estienne, recoge unas 30.000 variantes con juicios críticos sobre el valor de las mismas. Mill fue el primero en captar la importancia de las versiones antiguas y citas de los Padres en orden al estudio crítico del texto del NT.

La edición de J. A. Bengel, en 1734, realizada en Tubinga, no seguía ya con exactitud el «textus receptus», aunque tampoco incluía lecturas que no hubieran aparecido ya en ediciones anteriores. J. J. Wettstein publicó en 1751-2 una edición, con un ingente acopio de materiales, que incluía citas de clásicos griegos y latinos, así como de escritos rabínicos y talmúdicos, relacionadas de alguna manera con los pasajes bíblicos correspondientes. Wettstein fue el primero en utilizar letras mayúsculas para designar los mss. unciales y números arábigos para los minúsculos. Otras ediciones

dignas de señalar son las de J. J. Griesbach (1775-77), C. F. Matthaei (1782-88) y J. M. A. Scholz (1830-36).

3. *Ediciones críticas modernas*

C. Lachmann fue el primero en romper con la tradición del *textus receptus*. El propósito de su edición de 1831, basada en mss. antiguos, era disponer de un texto cercano al que circulaba por el s. IV. Lachmann fue un pionero de la crítica textual del NT y de la literatura de la antigüedad clásica. Los trabajos de S.P. Tregelles (1857-1872) son igualmente un modelo de precisión crítica.

L. F. K. von Tischendorf publicó no menos de 24 ediciones, de las cuales la más significativa es la *Novum Testamentum Graece. Editio Octava Critica Maior* (Leipzig 1869-1872). Descubrió en el monasterio del Sinaí el famoso Códice Sinaítico (cf. c. XV, II, 3), texto «mejor», aunque no fuera necesariamente el más antiguo. El aparato crítico de esta edición sigue siendo hoy de uso obligado.

La edición de B. F. Westcott y F. J. A. Hort de 1881 *(The New Testament in the Original Greek)* ha gozado de enorme autoridad entre los críticos modernos. Se basa fundamentalmente en el texto del Códice Vaticano.

H. von Soden publicó una edición, caracterizada por la cantidad de mss. minúsculos utilizados, *Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* (Gotinga 1913). Desarrolló un nuevo sistema de clasificación de los mss. y una nueva teoría de la historia del texto.

Además de las grandes ediciones citadas, existen otras de carácter manual. Las de J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina* (Madrid 1943), y A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Roma 1933), ofrecen, como indican sus títulos, el texto griego y latino. La edición griega de E. Nestle (1898), revisada en ediciones sucesivas, y a partir de la 25ª edición por K. Aland, es la más conocida: *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart ^{25}1963).

K. Aland, M. Black, B. M. Metzger y A. Wikgren publicaron una edición, *The Greek New Testament* (Londres 1966), concebida como instrumento de trabajo para los traductores modernos. Se trata de un texto «ecléctico». Las variantes seleccionadas son aquellas que afectan de alguna manera a la traducción. Su número es más reducido que en la edición de Nestle, pero la masa de testimonios aducidos es mucho mayor. Los editores emiten un juicio de valor sobre cada variante, expresando el grado de certeza que atribuyen

a sus decisiones en una escala de mayor a menor (A-B-C-D). Un volumen anejo, editado por B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres 1971), explica los motivos de tales decisiones.

En 1967-68, el Institut für Neutestamentliche Textforschung (Münster, Westfalia), junto con otros centros de estudio, ha programado una nueva gran edición, *Novi Testamenti Graeci Editio Maior.* Este proyecto se justifica por el simple hecho de que hoy se dispone de un material manuscrito mucho mayor que en la época de Tischendorf: los papiros todos (salvo el P^{11}, ya utilizado por Tischendorf), el 80% de los mss. unciales, el 95% de los minúsculos, el 99% de los leccionarios, así como algunas versiones más conocidas hoy día. A ello se añade el hecho de que por entonces no existían todavía ediciones críticas de los textos patrísticos. Esta edición reconoce la existencia de tres formas textuales: la Koiné, el texto D (denominación más apropiada en realidad que la de texto occidental) y el texto egipcio. Pretende remontarse al texto subyacente a estas tres formas, es decir, la forma del texto en la que circulaban los escritos neotestamentarios en los primeros momentos de su transmisión.

4. *Investigación moderna sobre el texto del Nuevo Testamento. Teorías y métodos*

La crítica moderna sobre el texto del NT se propone una búsqueda del texto «mejor» o más original. La historia de esta búsqueda, desde el Renacimiento hasta hoy, discurre en varias etapas.

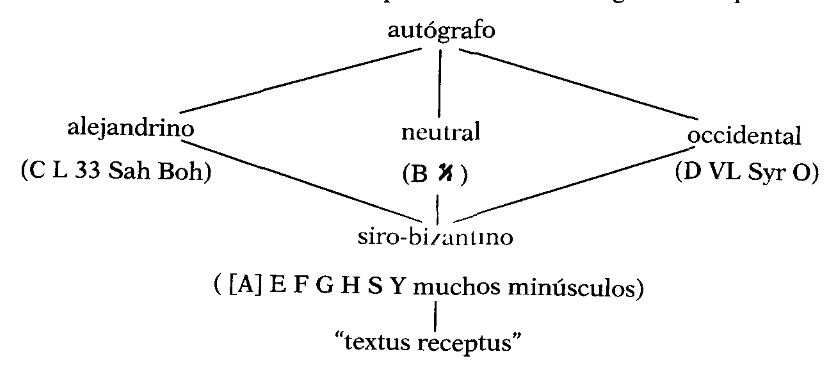
El primer avance de la crítica moderna fue reconocer que el texto mejor y más original del NT se había de buscar en los mss. griegos, y no en los latinos. Desde el s. V hasta el XVI había prevalecido en Occidente el texto latino de la Vulgata. Tras la caida de Constantinopla, en 1453, comenzaron a llegar a Occidente numerosos mss. griegos. Su texto era en realidad un texto medieval tardío, muy extendido por el Oriente bizantino. Las primeras ediciones impresas reprodujeron estos mss. sin juicio crítico alguno. Cuando aducían lecturas variantes, éstas no pasaban de ser un puro objeto de ornato o un motivo de erudición. Las variantes que se presentaban a discusión, a veces en controversias muy sonadas, eran precisamente aquellas en las que el texto griego difería del latín, considerado hasta entonces como el texto normativo. Erasmo fue duramente criticado, y Estienne hubo de sufrir condena por haberse atrevido a revisar el texto latino.

Un paso ulterior fue advertir que el texto griego difería no sólo del de la Vg., sino también del texto de las demás versiones antiguas y de las citas de los Padres. En 1716, Bentley proyectó una edición, nunca realizada, en la que establecía el principio de preferencia por los mss. más antiguos y reconocía por vez primera el valor de las versiones antiguas como cauce para alcanzar el texto original griego. Por otra parte, Bengel enunció el principio de preferencia por la lectura más difícil y trató asimismo de clasificar los mss. por familias, distinguiendo una asiática y otra africana. Wettstein enumeró una serie de principios, entre los que figuraba el de la preferencia por la lectura más breve.

La moderna crítica textual del NT comienza en realidad con Griesbach, quien clasificó los mss. en tres grupos: uno occidental, muy antiguo, pero corrompido; otro alejandrino, que corregía al anterior, y un tercero constantinopolitano, el reproducido en la mayoría de los mss. conservados. Más que al testimonio de los mss. sueltos, Griesbach concedía importancia al de las familias de mss., en especial en los casos de acuerdo entre la occidental y la alejandrina.

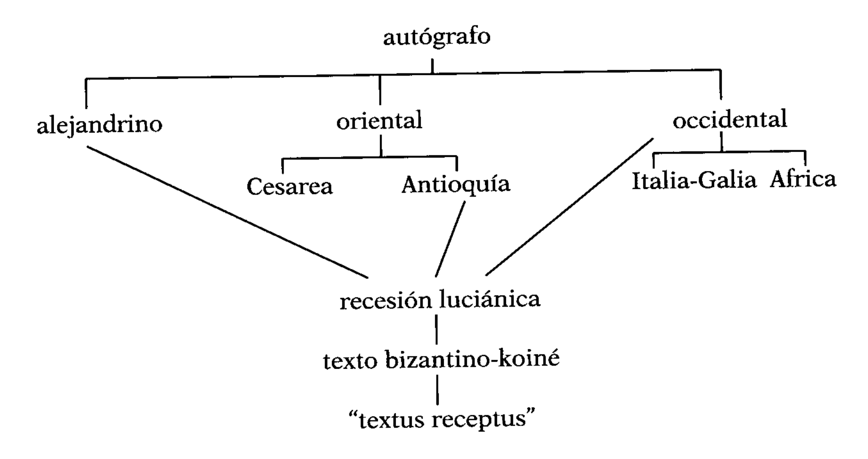
C. Lachmann fue el primero en romper con la tradición que consideraba como el «mejor» el *textus receptus* de las biblias impresas, que tenía el grave problema de basarse en mss. muy recientes. El texto considerado como «mejor» será a partir de ahora el más antiguo, menos expuesto en principio a los errores de los copistas. Como filólogo clásico y germanista, Lachmann estableció los principios críticos del método genealógico, que ha marcado hasta el presente los avances de la crítica textual. Texto «mejor» será aquel que disponga del mejor árbol genealógico.

Westcott y Hort dieron el golpe de gracia al *receptus*, cuya autoridad se fundaba en el criterio de la mayoría, que daba preferencia a la lectura más común en los mss. Sin embargo, una lectura atestiguada por muchos mss. puede proceder de uno solo muy corrompido. Westcott y Hort distinguieron cuatro tipos de texto: siro-bizantino, occidental, alejandrino y neutral. La relación entre los cuatro se expresa mediante el siguiente esquema:



Aunque no llegó a publicar un texto crítico, B. H. Streeter (1874-1934) desarrolló la idea de agrupar los mss. por «textos locales», según los

distintos centros o Iglesias locales de los que procedían el texto: Alejandría de Egipto, Antioquía de Siria y Cesarea de Palestina; y, por lo que se refiere al Occidente, Cartago por una parte e Italia y la Galia por otra. El texto de Bizancio, que corresponde probablemente a la recensión luciánica, aparece reproducido en la gran masa de mss. unciales y minúsculos para desembocar finalmente en el *receptus:*



Por lo que se refiere a las cartas paulinas, H. Lietzmann (1875-1942) distinguió tres familias: la Koiné (la más tardía), la occidental (de gran antigüedad) y la egipcia (que es con frecuencia la más primitiva). En todo caso, siempre es imprescindible hacer un examen de todas las lecturas variantes y emitir un juicio sobre la probabilidad interna de cada una.

Burkitt consideraba más importantes los argumentos de crítica interna que el estudio codicológico de los mss. y su agrupación por familias. Todos los mss. están contaminados. No existe por tanto un tipo de texto puro. Por otra parte, la mayoría de las variantes conocidas surgieron en los dos primeros siglos. La aplicación del método genealógico al estudio del texto neotestamentario no permite además conclusiones muy precisas, porque en el NT las variantes producidas se deben más a cambio deliberado que a error accidental. Desde los tiempos de H. von Soden se ha reconocido que el método genealógico no resuelve suficientemente todos los problemas de la crítica textual del NT. Se tiende por ello a un método «ecléctico». Texto mejor será aquel que, tras un estudio pormenorizado de todas las variantes conservadas y mediante la aplicación de las reglas de la crítica interna, muestre mayores probabilidades de corresponder al original. Von Soden distinguía tres recensiones: la jerosolimitana (I) de Orígenes, la egipcia de Hesiquio (H) y la bizantina o koiné (K) de Luciano. La primera corresponde al texto occidental de Westcott-Hort, la segunda al neutral y alejandrino y la tercera al sirio. Una vez reconstruido el texto de estas tres recensiones, Von Soden intentó, a través de la crítica interna, la reconstrucción del

arquetipo de las mismas, el llamado texto I-H-K. La obra de Von Soden ha encontrado muy serias críticas y resulta muy compleja para ser utilizada por quienes no sean verdaderos especialistas.

Así pues, el texto del NT contiene más variantes que ningún otro cuerpo de literatura antigua. La crítica textual ha de examinar todas las variantes conservadas y seleccionar aquella que tenga mayores probabilidades de responder a la forma original del texto. Para ello es preciso haber reconstruido previamente otros muchos textos que, en un determinado momento y en una determinada región geográfica, fueron considerados como Escritura por la comunidad cristiana de aquella región y de aquella época. El crítico del texto tiene que tener por ello amplios conocimientos sobre la historia de la tradición cristiana en la que aquellos textos eran transmitidos. El hecho de que las variantes más significativas se deban a corrección doctrinal y a un trabajo editorial, en el que influyen desde factores políticos (como el triunfo del cristianismo) hasta teológicos (apologética antiherética), así como un sinnúmero de condicionantes (como el aislamiento geográfico y lingüístico de una determinada comunidad o la continua y efectiva intervención de la autoridad eclesiástica en las metrópolis), obligan al crítico del texto del NT a trabajar como un verdadero historiador de la Iglesia y de la teología, al tiempo que cumple su cometido específico de filólogo y restaurador del texto.

El estudioso del texto neotestamentario ha de prestar atención particular a los momentos más decisivos de la historia de este texto:

– En la segunda mitad del s. II, los cuatro evangelios, que hasta entonces se transmitían por separado, comienzan a circular unidos; el corpus paulino se completa con la inclusión en el mismo de las cartas pastorales.

– Hacia el año 180, dado el creciente número de cristianos que ya no comprenden el griego, se inicia la traducción del NT al copto, siríaco y latín. En torno al año 250, la Iglesia occidental se ha convertido ya en una iglesia de expresión latina. El problema de las versiones consiste en establecer si existió una primera versión única o si fueron varias las traducciones, que en un primer momento coexistieron paralelamente y más tarde confluyeron en una tradición única. Sólo en el caso de las versiones gótica y eslava antigua se sabe con certeza que existió una primera traducción única. La traducción del NT constituye el comienzo de las literaturas nacionales gótica (es decir, alemana), eslava antigua, copta,

armenia, georgiana y etiópica; el *Diatéssaron* siríaco llegó a alcanzar una difusión universal.

– Hasta el s. IV, el texto neotestamentario es un «texto vivo», en permanente desarrollo, al contrario de lo que sucedía con el texto consonántico del AT, ya plenamente establecido por entonces. Este carácter es más perceptible en los niveles más antiguos del texto, tal como lo reflejan las variantes propias de cada ms., como es el caso de los papiros P^{45} P^{46} y P^{66}. Sin embargo, no deja de ser cierto que papiros como el P^{75} y el P^{52} conservan el texto en una forma relativamente fiel al original. Las variantes que no se deben a error de copista encuentran, por tanto, explicación en el carácter vivo y variable del texto.

– La persecución de Diocleciano produjo la pérdida de mss. del NT, al igual que la invasión islámica del mundo griego cristiano en el s. XV ocasionó la pérdida de muchos mss. La era de Constantino (s. IV) produjo, por el contrario, una considerable demanda. Para satisfacer esta demanda se hizo necesario crear *scriptoria* en todas las provincias de la Iglesia. En Egipto se desarrolló por entonces el texto conocido como alejandrino. El llamado texto koiné se extendió por diferentes zonas del imperio bizantino, bajo el influjo de los *scriptoria* de Antioquía de Siria. Estos textos, alejandrino y antioqueno, establecidos a finales del s. III o comienzos del IV, no gozan hoy del carácter normativo de antaño, por lo que la forma anterior y original del texto se ha de establecer a través del análisis pormenorizado de cada variante.

Bibliografía. S. L. Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible, III: The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge 1963); F. Kenyon, *The Story of the Bible* (Nueva York 1937); B. M. Metzger, *Chapters in the History of NT Textual Criticism* (Leiden 1963).

5. *Manuscritos del Nuevo Testamento*

a) Papiros.

La mayor parte de los papiros encontrados en Egipto corresponden a textos no literarios: recibos, cartas, documentos comerciales, etc. A. Deissmann puso de relieve la importancia de estos papiros para el conocimiento de la lengua *Koiné,* así como de las costumbres y de múltiples aspectos de la vida ordinaria en la época helenística y romana. Se han encontrado también papiros con textos de la literatura clásica. Del NT se conocían sólo nueve hasta el siglo pasado. En la actualidad son 88 los papiros catalogados,

incluyendo algunos talismanes y leccionarios, que no revisten interés para la historia y crítica del texto. Los papiros abarcan un 40% del texto del NT. Proceden en su totalidad de Egipto y allí fueron también copiados. Datan de los ss. II al VIII, pero más de la mitad corresponden a los ss. III y IV y son, por lo tanto, anteriores a la formación de los tipos textuales del NT. Su gran antigüedad unida a la calidad de su texto les confiere una importancia enorme para la crítica del texto neotestamentario. Sin embargo, los fragmentos conservados son muchas veces demasiado pequeños o apenas utilizables. Las dos colecciones de papiros más famosas llevan los nombres de Chester Beatty (P^{45-47}, actualmente en Dublín) y de Martin Bodmer (P^{66}, P^{72}, P^{74}, P^{75}, en Ginebra). Los papiros más importantes son los siguientes:

P^{45}. Procede de comienzos de la primera mitad del s. III. Las 30 hojas conservadas contienen fragmentos de los cuatro evangelios y Hch. El texto de Mc se aproxima al cesariense; en los otros evangelios se sitúa entre el alejandrino y el occidental.

P^{46}. Este papiro, fechado hacia el 200, tenía 140 hojas, de las que se conservan 86, con el texto de las cartas paulinas en un orden diferente (Rom, Heb, 1-2 Cor, Ef, Gál, Flp, Col y 1-2 Tes). Faltaban seguramente las cartas pastorales. El texto se aproxima más al alejandrino que al occidental. Atestigua, por lo tanto, un texto «neutral» de las cartas paulinas siglo y medio antes que todos los demás testimonios conservados de este tipo de texto.

P^{47}. Procede del último tercio del s. III. Concuerda con el Sinaítico más que con ningún otro ms., aunque mantiene una independencia notable.

P^{52}. Fechado hacia el 125, es el fragmento del NT más antiguo conocido, muy próximo a la fecha de redacción del evangelio de Jn, hacia el 90-95. Atestigua la difusión de este evangelio en Egipto a comienzos del s. II. Se encuentra en la John Rylands Library de Manchester.

P^{66}. Procede de hacia el 200 y contiene los caps. 1-14 de Jn, con escasas lagunas, y 15-21 en peor estado. Presenta un texto mixto, con elementos alejandrinos y occidentales.

P^{67}. Papiro de Barcelona, fechado en torno al año 200; contiene el texto de Mt 3,9.15; 5,20-22.25-28; 26,7-8.10.14-15.22-23.31-33.

P^{72}. Del s. III, con texto de las cartas de Jds y 1-2 Pe, que por entonces todavía no habían logrado un puesto seguro en la lista de libros canónicos.

P^{74}. Del s. VII, con texto de Hch y cartas católicas, muy ecléctico y próximo al texto tardío.

P[75]. Fechado hacia el 200, es la copia más antigua conocida de Lc y una de las más antiguas de Jn. Su texto es muy similar al del Códice Vaticano, lo que hace remontar esta forma del texto al s. II y demuestra que el texto neutral no es un texto recensionado en el s. IV.

b) Manuscritos en caracteres unciales.

Se denominan unciales los mss. escritos en pergamino con un tipo de letra derivado de las mayúsculas utilizadas en las inscripciones. El uso del pergamino entre los cristianos tuvo sus inicios en la primera mitad del s. IV. Hasta el s. IX los caracteres unciales fueron los únicos utilizados en mss. del NT. Se continuaron utilizando por algún tiempo en la copia de leccionarios. Nos han llegado 268 mss. unciales del NT. Son designados con números arábidos precedidos de un O. Algunos son conocidos también por las letras latinas, griegas o hebreas, con las que eran designados en un principio (01 = א , 02 = A, 03 = B, etc.). A causa de su antigüedad fueron considerados como la fuente más importante para el estudio del NT. Tras el descubrimiento de los papiros, anteriores a los unciales, y la aplicación de los análisis de crítica interna, en la actualidad no se tiene reparo en reconocer y en corregir, si es preciso, errores introducidos en su texto. Los mss. unciales más importantes son los siguientes:

01 = א . Códice Sinaítico (S), escrito en la primera mitad del s. IV. Contiene el AT y el NT además de la carta de Bernabé y el *Pastor de Hermas*. Presenta cuatro columnas por página (43 por 37,8 cm.); en los libros poéticos, solamente dos columnas por página. En la elaboración del ms. intervinieron tres copistas, y hasta el s. XII nuevos correctores introdujeron en su texto diversas modificaciones. Fue descubierto por Tischendorf en la biblioteca del Monasterio de Santa Catalina en el Sinaí. Regalado al zar de Rusia, fue adquirido por el Museo Británico en 1953. Es uno de los testimonios más importantes del texto del NT. Su texto es, por lo general, alejandrino, aunque con elementos occidentales. Entre sus características destacan el emplazamiento del final de Mc en 16,8, la omisión del episodio de la mujer adúltera (Jn 7,52-8,11) y la situación de la doxología de Rom tras 16,23.

02 = A. Códice Alejandrino (en el Museo Británico), de comienzos del s. V. Contenía la Biblia griega en su totalidad, además de 1-2 Clem y Salmos de Salomón. Faltan pasajes de Mt, Jn y 1 Cor. Está escrito a dos columnas por página. En los evangelios es el

testimonio más antiguo del texto bizantino; en el resto del NT representa el tipo de texto alejandrino. Es el mejor testimonio existente del texto del Apocalipsis.

03 = B. Códice Vaticano (en la Biblioteca Vaticana), de comienzos del s. IV. Contenía el texto íntegro de la Biblia griega, con excepción de la *Oración de Manasés* y de los libros de los Macabeos. En el texto actual se han perdido pasajes de Gn, 2 Sm, Sal, Heb, las cartas pastorales y Ap. Tenía 920 hojas, con dos columnas por hoja en los textos poéticos y tres en los demás.

04 = C. Efrén rescripto o códice palimpsesto de san Efrén (París), de comienzos del s. V. El palimpsesto procede del s. XII. Contenía toda la Biblia, pero del texto del AT se conserva únicamente el correspondiente a los libros de Job, Prov, Ecl, Sab, Eclo y Cant, y del NT se conserva parte de todos los libros, excepto de 2 Tes y 2 Jn. Contiene 209 hojas, con una columna por hoja. Su texto, reconstruido por Tischendorf, revela un carácter mixto, pero concuerda por lo general con el texto bizantino.

05 = D. Codex Bezae (Cambridge). Es el códice bilingüe, grecolatino, más antiguo conservado. Procede del s. V o VI. Contiene los evangelios y Hch, los primeros en el orden llamado occidental: Mt-Jn-Lc-Mc. Tenía 510 ó más hojas, el texto griego en la página izquierda y el latino en la derecha. Su texto reviste un carácter muy especial por las frecuentes adiciones de palabras y de frases enteras. En Hch es una décima parte más amplio que el de la restante tradición manuscrita.

06 = Dp. Codex Claromontanus, del s. VI. Como el anterior, fue propiedad de Teodoro Beza. Contiene las cartas paulinas (lo que se significa con la letra p).

022 = N. Codex Purpureus Petropolitanus (Leningrado), de lujoso formato.

040 = Ξ Codex Zacynthius (de la isla griega de Zante), palimpsesto del s. VIII (¿o VI?) con texto alejandrino de Lc. Es el ms. más antiguo de los que contienen *catena* o comentario a base de citas patrísticas.

c) Manuscritos en caracteres minúsculos.

Se denominan minúsculos los mss. escritos en caracteres cursivos o minúsculos. Se extienden desde el s. IX hsta la época de la invención de la imprenta. Como en el caso de los unciales, los minúsculos más antiguos están escritos con mayor cuidado y menor ornato. Se conocen hoy 2.792 mss. minúsculos. Se les designa

con un número arábigo. Al tratarse de mss. de menor antigüedad que los unciales, se consideró que su texto estaba también más alejado del original. De hecho ofrecen en su mayoría el texto bizantino o koiné. Sin embargo, ello no es siempre así. El elemento determinante del valor de sus lecturas no es la antigüedad del ms., sino la calidad del arquetipo utilizado en la copia. Así por ejemplo, el ms. 33 data del s. IX, pero presenta un texto alejandrino de gran valor.

Los mss. minúsculos que muestran lecturas afines constituyen una «familia». La familia 1, formada por los mss. 1, 118, 131, 209 (de los ss. XII-XIV), ofrece un texto próximo al del códice Θ y refleja un tipo de texto cesariense. La familia 13 o grupo de Ferrara (de los ss. XI-XIV, con tres subgrupos encabezados respectivamente por los mss. 13, 69 y 983), muestra también afinidades cesarienses, las cuales permitieron justamente el descubrimiento de este tipo de texto. El arquetipo procede de Oriente y fue llevado a la Italia meridional, donde en el s. XI se desarrolló una época de esplendor cultural bajo los normandos, encontrando allí refugio los monjes griegos que huían de los musulmanes.

Otros minúsculos dignos de mención son los numerados 28, 33, 61, 69, 81, 157, 383, 565, 579, 614, 2344; la familia 1678, 1778, 2080; la 1016, 1841, 2582, 2626, etc. Por su formato externo llaman la atención el 16, escrito en cuatro colores según el contenido de que trata; el 461, el más reducido de tamaño y a la vez el más antiguo de los fechados (año 835), y el *Codex Gigas* o gigante, el de mayores proporciones.

d) Leccionarios.

La liturgia cristiana seleccionó desde muy pronto pasajes de los evangelios y del resto del NT, con la sola excepción del Apocalipsis, para su lectura en la liturgia de cada día del año y, en particular, de los domingos. Se han conservado y catalogado unos 2.193 mss. de «leccionarios». Ninguno de ellos es anterior al s. IX. Los más antiguos están escritos en caracteres unciales, utilizados hasta el s. XI para la escritura de leccionarios. Se designan con una *l*, seguida del número correspondiente (l 1, l 2...). La investigación reciente ha puesto de relieve el valor de los leccionarios para al estudio textual del NT. Por el contrario, los óstraca y amuletos, que contienen breves fragmentos de texto del NT, carecen de valor crítico.

Bibliografía. K. Aland / B. Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism (Grand Rapids 1987).*

6. *Versiones del Nuevo Testamento*

La traducción de libros no era frecuente en la antigüedad. Las pocas traducciones que se hacían eran, además, muy libres y no permitían, por tanto, reconocer con exactitud el texto del original utilizado para la versión. Los LXX fueron los primeros en romper con este modelo de traducción.

Una vez escrito el NT en griego, los cristianos de los distintos países donde se extendió rápidamente el cristianismo sintieron la necesidad de disponer de traducciones en sus propias lenguas. Al principio las versiones eran muy literales. Ello les confiere un gran valor crítico, pues hacen posible el reconocimiento de las características del texto original que traducían. El hecho de que sea posible conocer en ocasiones la fecha aproximada y la zona de difusión de una determinada traducción permite conocer también la forma del texto griego que circulaba en dicha zona y por aquella época. la importancia de las versiones para la crítica textual radica en la antigüedad y la literalidad de las mismas. Las más antiguas son la latina y la siriaca (sobre el origen y carácter de cada versión en particular, cf. c. XVII, 1).

Bibliografía. Además de la bibliografía citada en el c. XVII, cf. B. M. Metzger, *The Early Versions of the NT. Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford 1977); A. Vööbus, *Early Versions of the NT* (Estocolmo 1954); K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (Berlín-Nueva York 1972).

7. *Citas patrísticas*

Además de los mss. bíblicos y de las versiones, las citas del NT recogidas en comentarios, sermones y otros escritos de los Padres ofrecen un material tan abundante que abarca prácticamente la totalidad del NT. La importancia de las citas patrísticas radica en el hecho de que el texto en ellas citado es con frecuencia más antiguo que el de la mayor parte de los mss. bíblicos conservados. Por otra parte, las citas de los Padres permiten identificar cuál era

el tipo de texto utilizado en una época y en una geografía determinadas. Permiten reconocer asimismo el origen y ámbito de difusión de un ms. dado. Así, las citas de Cipriano de Cartago (en torno al año 250) coinciden con el texto del ms. *k* de la VL. De ello se deduce que este ms., procedente del s. IV o V, se remonta a una copia que circulaba por el norte de Africa hacia el año 250.

En todo caso es preciso establecer previamente el verdadero texto original de los escritos patrísticos. Estos sufrieron un proceso de corrupción y revisión comparable al de los mss. bíblicos. Por otra parte, es preciso determinar en cada caso si las citas son literales o parafrásticas, hechas de memoria o tomadas directamente de un ms. bíblico. Los estudios más recientes han demostrado que el citar de memoria no era tan frecuente como se solía pensar. Puede darse el caso de que citas cuyo texto no corresponde al de los mss. que hoy se conocen respondan a otros textos diferentes y más antiguos. Tienen especial interés los casos en que un mismo autor, como Orígenes, cita textos diferentes o contrasta lecturas variantes. Jerónimo observa tres variantes del texto de 1 Cor 15,5, una de ellas conocida sólo en mss. latinos *(Epist 119)*. Boismard se sirve de las citas patrísticas para reconocer una forma más breve del texto de los evangelios.

Entre los Padres o escritores eclesiásticos que más citas del NT nos han transmitido hay que señalar a Marción (*ca.* 150-160), Taciano (*ca.* 170), Justino († *ca* 165), Ireneo († 202), Clemente de Alejandría († 212), Tertuliano († 220), Cipriano († 258), Hipólito de Roma († 235), Orígenes (†253/4), Efrén sirio († 373), Lucífero de Cagliari (370/1), Ambrosio de Milán († 397), Crisóstomo de Constantinopla († 407), Jerónimo († 419/20), Cirilo de Alejandría († 444), Teodoro de Mopsuestia († 428), Agustín († 430), etc.

Bibliografía. M. -E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques:* RB 57 (1950) 388-408; H.J. Frede, *Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenväter,* en *Die Alten Übersetzungen des NT, die Kirchenväter und Lektionare* (Berlín 1972) 436-454.

8. *Clasificación de los diferentes testimonios según el tipo de texto que representan*

Como hemos dicho, los mss. del NT se clasifican en grupos según el tipo de texto que ofrecen.

Los testimonios señalados aquí con asterisco (*) pertenecen sólo en parte al tipo de texto señalado. El paréntesis indica que el ms. ofrece un texto mixto.

a) Testimonios del texto alejandrino.

– Texto proto-alejandrino: P^{45} (en Hch) P^{46} P^{66} P^{75} א B Sahídico*, Clemente de Alejandría, Orígenes* y la mayor parte de los fragmentos en papiro que contienen epístolas paulinas.

– Texto alejandrino posterior:

– Evangelios: (C) L T W* (X) Z Δ (en Mc) Ξ Ψ (en Mc, Lc* y Jn) 33 579 892 1241, versión bohaírica.

– Hechos: P^{50} A (C) Ψ 33 81 104 326.

– Cartas paulinas: A (C) Ψ 33 81 104 326 1739.

– Cartas católicas: P^{20} P^{23} P^{72} P^{74} A (C) Ψ 3 81 104 326 1739.

– Apocalípsis: A (C) 1006 1611 1854 2053 2344. De menor valor son P^{47} y א.

b) Testimonios del texto occidental.

– Evangelios: D W (en Mc 1,1-5,30 y Jn 1,1-5,11) 0171 (Lc 2,44-56.61-63), VL, Siro-sinaítico, Siro-curetoniano*, primeros Padres latinos, *Diatéssaron* de Taciano.

– Hechos: P^{20} P^{38} P^{48} D E 383 614 1739, los Padres latinos más antiguos, Comentario de Efrén (conservado en armenio y parcialmente en siriaco).

– Cartas paulinas: los bilingües greco-latinos D F G, los Padres griegos hasta finales del s. III, mss. de la VL, los Padres latinos más antiguos, los Padres sirios hasta el 450.

– Del Apocalipsis no se han identificado testimonios específicamente occidentales.

c) Testimonios del texto bizantino o koiné (también llamado sirio o antioqueno).

– Evangelios: A E F G H K P S V W (en Mt y Lc 8,13-24,53) Π Ψ (en parte en Lc y Jn) Ω y la mayor parte de los minúsculos, la versión gótica y la Pešitta.

– Hechos: H L P 049 y la mayor parte de los minúsculos.

– Cartas: L 049 y la mayor parte de los minúsculos.

– Apocalípsis: 046 051 052 y la mayor parte de los minúsculos.

d) Testimonios del texto cesariense.

– pre-cesariense: P^{45} W (Mc 5,31-16,20) 28.

– cesariense: Θ 565 700, las versiones armenia y georgiana, Orígenes*, Eusebio, Cirilo de Jerusalén.

Sólo en el caso de los evangelios se ha llegado a identificar un texto cesariense.

9. *Carácter de los diferentes tipos de texto*

Es importante conocer las características de cada tipo de texto, las formas de lectura que suele ofrecer cada uno y el género de errores en que suele incurrir.

a) El tipo *alejandrino* o «neutral» es considerado generalmente como el más fidedigno y el «mejor». Es por lo general más breve que los demás y no ha sufrido la reelaboración gramatical y estilística que muestra el texto bizantino y, en menor escala, el cesariense. No es ya posible afirmar, como hacía Bousset, que se trata de un texto recensionado del s. IV, época de la que proceden los mejores testimonios, el Vaticano (B) y el Sinaítico (S). El descubrimiento de los papiros P^{66} y P^{75}, cuyas copias proceden de finales del s. II o de comienzos del III, prueba de que el tipo alejandrino se remonta a un arquetipo del s. II.

b) El tipo *occidental* fue designado así por ser el texto de base de testimonios occidentales como la VL, citas de los Padres latinos hasta el 400 y de los mss. grecolatinos Beza y Claromontano. Sin embargo, más tarde se reconoció esta forma de texto en Padres griegos, incluidos los del s. II como Justino e Ireneo, así como en Marción y Taciano, en P^{38} y ^{48} y en otras fuentes de procedencia oriental. Se trata de la forma más antigua conocida del texto del NT. Por ello, algunos críticos consideraron que las demás formas textuales son reelaboraciones de este texto occidental. Otros consideran que este texto ha perdido su valor a causa de las numerosas adiciones, omisiones y armonizaciones que presenta.

El texto occidental de Hch ofrece gran interés. Tiene un carácter muy diferente con respecto al mismo texto occidental de los evangelios y de Pablo. Es aproximadamente una décima parte más amplio que el alejandrino y, por lo general, más vivo y colorista que el texto breve alternativo, el cual resulta a veces más oscuro. En ocasiones es también más breve. Así, en 28,6 omite las palabras «sangre y fuego y vapor de humo». En los capítulos finales de Lc presenta también omisiones significativas como la de 24,6, donde omite las palabras del ángel: «No está aquí, sino que ha resucitado». Westcott-Hort, Hatch y Kenyon negaron valor a este texto, por considerarlo interpolado en los ss. I y II. Según Ropes, se trata de una revisión del alejandrino. Para Clark, la relación es la inversa. Algunos autores han puesto de relieve el colorido semítico del texto occidental (Black, Torrey). Las tendencias actuales, más eclécticas, son más favora-

bles a este texto (Kilpatrick), aunque la edición de Nestle-Aland y *The Greek New Testament* (3ª ed.) le son contrarias. Según Boismard, Lucas escribió una primera redacción, que tiene reflejo en el texto occidental, y años más tarde el mismo Lucas hizo una reelaboración de su obra tanto en estilo como en contenido. El texto alejandrino, en una forma más pura que la actual, es el resultado de la fusión de estas dos redacciones, que el mismo Lucas hizo de su propia obra.

c) El tipo *bizantino* o koiné es el texto más atestiguado en los mss. minúsculos y pasó, a través de la edición de Erasmo, al «textus receptus». Se relaciona con la recensión luciánica. Sus características son tendencia a un texto amplio con lecturas dobles, corrección del estilo, adición de elementos explicativos, modernización del vocabulario, etc., todo ello con el propósito de lograr un texto de lectura fluida y elegante. El valor de este texto ha quedado muy reivindicado tras el descubrimiento de los papiros P^{45} P^{46} P^{66}, que presentan lecturas conocidas sólo por el texto bizantino.

d) El tipo *cesariense* se descubrió más tarde que los anteriores, a partir del estudio del grupo de mss. de Ferrara o familia 1. Posee un número reducido de lecturas propias y muestra afinidades con el alejandrino y el occidental.

Bibliografía. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1946); A. C. Clark, *The Acts of the Apostles* (Oxford 1933); M.-E. Boismard / A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres*, 2 vols. (París 1984); C. M. Martini, *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (Roma 1966); G. D. Kilpatrick, *The NT in Historical and Contemporaty Perspective*, en *Essays in Memory of G. H. C. McGregor* (Oxford 1965) 189-206; T. Ayuso, *¿Texto cesariense o precesariense?:* Bib 16 (1935) 369-415.

II. CRITICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Una vez clasificados los mss. y adscrito cada uno de ellos a un determinado grupo y a un determinado tipo textual, es necesario proceder al examen interno de cada una de las lecturas y de sus variantes, con el fin de establecer un texto «ecléctico».

1. Errores operados en la transmisión textual del Nuevo Testamento

Como ejemplo de la poca pericia y del escaso cuidado de algunos copistas en la realización de su trabajo se puede citar el

caso del acaudalado español Lucinio, que envió a san Jerónimo seis copistas con el encargo de que copiaran algunas de las obras del famoso biblista. Este se quejaba más tarde ante Lucinio: «Si se encuentra algún error u omisión que contradice el sentido no se ha de imputar a mi persona, sino a vuestros siervos. Son producto de la ignorancia o descuido de los copistas, que no escriben lo que encuentran, sino lo que ellos consideran ser el sentido, y no exponen sino sus propios errores cuando tratan de corregir los ajenos» (*Carta* LXXI, 5). Hay que decir, sin embargo, que el texto del NT revela una transmisión fiel y cuidada. Las variantes que pudieran calificarse de sustanciales apenas afectan, según apreciación de Hort, a una milésima parte del texto del NT.

a) Cambios accidentales.

Un copista puede equivocarse con facilidad, tanto si escribe al dictado como si copia de un original. En el primer caso, puede confundir, por ejemplo, el sonido de una vocal breve con el de una larga. Este tipo de confusión explica las variantes de Rom 5,1, «tenemos paz» *(eirenen ekhomen)* y «tengamos paz» *(eirenen ekhōmen).*

–*Confusión de letras.* En la escritura uncial se produce fácilmente la confusión de las letras sigma, épsilon, theta y ómikron (C, E, Θ, O). En Tim 3,16, los mss. mejores y más antiguos leen OC, «el que»; otros más recientes leen ΘC, abreviatura de «Dios» (*theos*).

Las letras *gamma, pi* y *tau* también se confunden con facilidad; v.g., 2 Pe 2,13: *agapais* = «ágapes» / *apatais* = «decepciones».

La escritura continua, sin separación entre palabras, provoca errores en la división de las mismas. En Mc 10,40, el dicho de Jesus: «sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mia concederlo, *sino que es para los que* está reservado», aparece en traducciones antiguas (VL Syr Eth) como «... *sino que está reservado para otros*». En lugar de las dos palabras ΑΛΛ ΟΙΣ, «para los que...», se ha leído la palabra ΑΛΛΟΙΣ, «para otros».

El uso muy frecuente de las abreviaturas era una fuente adicional de errores. En 2 Pe 1,21 la lectura más original parece ser «hablaron unos hombres de Dios» (P^{72} B P 614...). La lectura, «hablaron unos hombres santos de Dios», deriva de la anterior por confusión de las letras ΑΠΟΘΥ leídas como ΑΓΙΟΙΘΥ.

– *Homeoteleuton.* En Jn 17,15, «No ruego que los saques [del mundo, sino que los guardes] del Malo», el códice Vaticano omite

el texto entre corchetes por salto de unas palabras a otras exactamente iguales (*autous ek tou... autous ek tou...)*.

– *Dittografía*. Repetición de una letra o varias letras o de uno o varios términos. En Hch 19,34 el códice Vaticano repite por dos veces la expresión «¡Grande es la Artemis de los Efesios!». En 1 Tes 2,7 unos mss. leen «nos hicimos cariñosos» (*egenethemen epioi*), mientras que otros mss. de gran valor (P[65] ℵ B...) leen «nos hicimos niños» *(egenethemen nepioi)*. A pesar del apoyo externo de esta segunda lectura en buenos mss., la primera se adapta mejor al contexto y parece la más original. Se ha producido un caso de dittografía al escribir por error dos veces seguidas la consonante *n* en la segunda lectura.

– *Errores de audición*. Además del ya indicado en Rom 5,1, se puede señalar la confusión del diptongo *ai* y de la vocal *e*, que llegaron a tener igual pronunciación: Mt 11,16 *eterois* = «otros» / *etairois* = «compañeros». Los fenómenos de itacismo explican errores llamativos en mss. de gran calidad. En el griego *koiné* las vocales *e, i*, y (ypsilon), los diptongos *ei, oi, ui* y el diptongo impropio *e* (con iota suscrita) llegaron a tener todos la misma pronunciación *(iota)*. Por ello, en 1 Cor 15,54, la frase «la muerte quedó absorbida en victoria» (*nikos*), pudo convertirse en «la muerte quedó absorbida en conflicto» *(neikos)*, según texto de P[46] y B. La frase de 1 Cor 13,3, «entrego mi cuerpo para gloriarme» (P[46] ℵ A B 6 33...), aparece en muchos mss. como «entrego mi cuerpo para quemarme», por confusión de los sonidos consonánticos *kaukhesomai* y *kauthesomai*.

– *Errores mentales y de juicio*. Se cuentan entre los primeros los casos de sustitución de sinónimos, transposiciones, metátesis (Jn 5,39 en el códice Beza) y asimilación a un pasaje paralelo (Mt 19,17). Se puede considerar error de juicio el caso de introducción de una glosa marginal en el interior del texto. A este tipo de error se ha de atribuir seguramente la incorporación, al texto de Jn 5,3-4, de una referencia explicativa sobre el movimiento del agua en la piscina de Bezatá (cf. v. 7).

b) Cambios deliberados.

– *Cambios de ortografía y gramática* (Ap 1,4.6.15, etc.).

– *Corrupción por armonización*. Numerosos mss. presentan en Lc 23,38 una frase tomada de Jn 19,20: «Estaba escrito en hebreo, latín y griego». El texto breve del «padrenuestro» según Lc 11,2-4 se encuentra en muchos mss. en una forma reelaborada sobre la

base del texto más amplio y conocido de Mt 6,9-13. Con frecuencia, las citas del AT aparecen ampliadas o corregidas con el fin de que la cita de los LXX sea más fiel al texto de esta versión.

– *Adición de elementos diversos.* La forma más antigua de Gál 6,17, conservada por P^{46} B A, etc., «llevo en mi cuerpo la marca de Jesús», aparece en muchos mss. ampliada de diversas formas: «... del Señor Jesús» – «... de Jesús el Cristo» - «... de nuestro Señor Jesucristo».

– *Aclaraciones históricas y geográficas* (Mc 1,2; 8,31; Heb 9,4, etc.).

– *Fusión de lecturas.* Es un fenómeno característico de los textos tardíos, como el bizantino. Muchos mss. yuxtaponen las dos lecturas alternativas de Lc 24,53, «bendiciendo» o «alabando». En Hch 20,28, las dos lecturas alternativas, «iglesia del Señor» e «iglesia de Dios», aparecen fusionadas en la lectura «iglesia del Señor y Dios».

– *Cambios por motivos doctrinales.* Los Padres de la Iglesia acusaban con frecuencia a los herejes de cambiar el texto del NT para conformarlo a sus propias doctrinas. Sin embargo, esta crítica es infundada, salvo en el caso de Marción y, en menor grado, en el de Taciano. Marción expurgó el texto de Lc de toda referencia al origen judío de Jesús; por otra parte, el *Diatéssaron* de Taciano refleja tendencias encratitas. También desde la propia ortodoxia se eliminaban o modificaban aquellas expresiones que parecían inaceptables, o se introducían elementos en apoyo de una determinada doctrina o práctica litúrgica o moral. Los mejores representantes del texto alejandrino, occidental y cesariense, conservan la frase de Mt 24,36 // Mc 13,32, «Acerca de aquel día y hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo...»; por el contrario, la mayoría de los mss., entre ellos los del texto bizantino, suprimen las palabras «ni el Hijo», por la dificultad doctrinal que entrañan. En Lc 23,32, la mayor parte de los mss. tratan de evitar que Jesús pudiera ser considerado como uno más de los criminales que le acompañaban en la cruz, tal como podía desprenderse de la lectura más antigua, atestiguada por P^{75} ℵ B...: «También otros criminales, dos, con él eran conducidos para ser crucificados». Con un simple cambio en el orden de las palabras, aquellos mss. leen: «También otros dos, criminales, eran conducidos...».

2. *Criterios y métodos para la elección de la lectura correcta*

Una vez descritas las fuentes que nos han transmitido el texto del NT (papiros, mss. unciales y minúsculos, versiones antiguas y citas de los Padres), y conocidas la historia de la transmisión del texto y la historia de la investigación sobre el mismo en la época moderna, hemos de ver los criterios y métodos que se aplican en el estudio de las fuentes y en las modernas ediciones críticas del texto del NT.

Continuos hallazgos deparan nuevo material manuscrito. Las teorías y métodos adquieren también continuo desarrollo y mayor perfección. El hallazgo de nuevas fuentes obliga muchas veces a replantear teorías establecidas y da origen a nuevos métodos de análisis, más adecuados al género del material descubierto. Por otra parte, se hace necesario estudiar de nuevo los materiales conocidos desde hace siglos y resolver así viejas cuestiones debatidas y otras que surgen incesantemente.

La metodología crítica estudia los criterios que se han de utilizar para «seleccionar», entre las lecturas conservadas por la tradición manuscrita, la más próxima al original. Esta selección se realiza conforme a dos tipos de criterios. Unos se refieren a factores «externos» y otros a factores «internos» al texto.

a) Crítica externa.

En la valoración de una lectura inciden los siguientes factores «externos»: 1) la mayor o menor antigüedad del ms. en el que una determinada lectura se encuentra, 2) el número mayor o menor de mss. que la reproducen, 3) la mejor o peor calidad y cuidado en la copia de los mss., 4) la mayor o menor difusión geográfica de los mss. y 5) la mejor o peor documentación de los mss. por lo que respecta a su fecha, origen, carácter, etc., con particular referencia a la adjudicación genealógica de un ms. a un determinado grupo de mss. y a un determinado tipo de texto.

Una de las corrientes imperantes en la moderna crítica textual del NT ha mostrado una mayor tendencia a dar primacía a la crítica externa, en la confianza de que la reconstrucción de las primeras fases de la historia del texto hace posible la identificación del ms. mejor o del tipo de texto mejor.

Esta reconstrucción supone la clasificación previa de los mss. en distintos grupos y la identificación de las recensiones más antiguas para trazar seguidamente las líneas de desarrollo de la tradi-

ción textual e identificar la forma primitiva del texto. Este tipo de estudio, que inició J. A. Bengel, fue desarrollado por Westcott-Hort y Von Soden, y ha cristalizado en la distinción de los cuatro tipos de texto antes señalados: alejandrino, occidental, bizantino y cesariense (sólo en los evangelios). El período crítico, en el cual se ha de centrar la investigación, es el de los dos primeros siglos de la historia textual del NT. El estudio de los papiros, en particular de P^{45} P^{46} P^{66} y P^{75} ha abierto nuevas posibilidades a esta investigación. En igualdad de circunstancias se concederá en principio mayor valor al testimonio de un tipo de texto de mejor calidad que a otro de inferior calidad. Igualmente es preferible una lectura apoyada por dos o más grupos que por uno solo. En ocasiones se habrá de optar, sin embargo, por una lectura transmitida por un sólo grupo de calidad superior frente a otra lectura atestiguada por varios grupos de inferior calidad.

b) Crítica interna.

Otros criterios de la crítica textual neotestamentaria se refieren a consideraciones internas, como son: 1) la mayor adecuación de una lectura al estilo literario y a las tendencias teológicas del autor y de su obra, 2) la mayor adecuación de la lectura al griego koiné, por contraposición al griego ático (dada la corriente aticista que se impuso más tarde), 3) la mayor adecuación a formas de expresión semíticas y 4) el menor grado de adecuación al contexto o de armonización con pasajes paralelos del NT o con citas y pasajes del AT. Se han de tener también en cuenta otras consideraciones, como la prioridad cronológica del segundo evangelio, el sustrato arameo en el caso de los *logia* de Jesús o el posible influjo de la comunidad primitiva en la formulación y transmisión de un determinado pasaje.

Los tres criterios clásicos y más importantes de la crítica interna de textos, y en particular de la crítica textual neotestamentaria, son los siguientes:

– Tiene más probabilidades de ser original *aquella lectura que da razón de las demás*. En el relato del joven rico, Mc 10,17-18 y Lc 18,18-19 concuerdan en la expresión «maestro *bueno*», así como en la respuesta de Jesús: «¿Por qué me *llamas* bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios». En el paralelo de Mt 19,16-17, algunos mss. coinciden con Mc y Lc, mientras que otros leen: «Maestro, ¿qué *cosa buena* he de hacer...?», y luego «¿Por qué *me preguntas sobre lo que es bueno? Solo uno* es el bueno». A la pregunta de cuál de las

variantes en el texto es la original, la respuesta será que la coincidente con los paralelos de Mc y Mt deriva seguramente de éstos, mientras que la que difiere es probablemente la original.

En Mc 6,47 se dice que la barca estaba «en medio del lago». En el paralelo de Mt 12,24, unos mss. leen «en medio del lago» y otros «muchos estadios lejos de tierra». Si Mt escribió el mismo texto que Mc, no hay razón que justifique el cambio operado. Si, por el contrario, la lectura original de Mt era diferente de la de Mc, un copista pudo haber tratado de armonizarla con la de Mc. La primera lectura tiene mayores probabilidades de ser la original.

Tales casos de «armonización» son frecuentes en los evangelios sinópticos, pero se dan también en otros textos, como entre Ef 1,7 y Col 1,14. La frase de Ef, «en quien tenemos la redención *por su sangre,* el perdón de los pecados», tiene un paralelo muy próximo en la frase de Col, atestiguada por la mayor parte de los mss., «en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados». Algunos mss. de Col introducen en el texto la expresión propia de Ef, *«por su sangre».*

– «La lectura más difícil» *(lectio difficilior).* Aquella lectura que a simple vista resulta de más difícil comprensión, pero que ofrece buen sentido en el contexto es más probable que otra que facilite el texto. En Jn 1,18, muchos mss. de calidad ofrecen la variante «Dios unigénito», en lugar de «Hijo unigénito». Esta lectura, referida a Cristo, resulta una lectura facilitante y puede ser a la vez fruto de una armonización con los pasajes de Jn 3,16.18 y 1 Jn 4,9. El hallazgo de los papiros P^{66} y P^{75} aporta un apoyo externo a la lectura más difícil «Dios unigénito». Siempre cabe, sin embargo, la duda de si el autor del cuarto evangelio escribió efectivamente «Dios unigénito». Se podría suponer que en la tradición alejandrina se produjo la confusión de abreviaturas «Dios» e «hijo» (ΘC / YC).

– «La lectura más breve» *(lectio brevior).* Un copista tiende a añadir palabras o frases explicativas; pero es raro, por el contrario, que omita deliberadamente algún elemento del texto. Por ello la lectura más breve es en principio preferible a otra más amplia. En la parábola del hijo pródigo, en Lc 15,18-19, algunos mss. de calidad (א B D 700...) ofrecen la lectura «tenme por uno de tus jornaleros», que los demás mss. ignoran. Esta frase está tomada seguramente del v. 19. Pretende dejar constancia del efectivo cumplimiento por parte del hijo de todo aquello que él mismo había pensado decir a su padre. La adición de esta frase en unos mss.

encuentra mejor explicación que la supresión en otros. Ello no significa, sin embargo, que la lectura más breve sea siempre la original. Una lectura puede ser más breve que otra por error de haplografía (1 Jn 2,23).

Estos criterios no son aplicables todos juntos y en todos los casos en que se produce una variante. De hecho se excluirían los unos a los otros. Una lectura breve puede no ser la más acorde con el estilo propio del autor. La variante del mejor ms. puede ser fruto de una armonización tardía. Estas dificultades para establecer un juicio crítico acertado y seguro hacen muchas veces de la crítica textual un ejercicio de intuición y de sentido artístico, tanto o más que una aséptica operación científica.

c) Eclecticismo

En la práctica de la crítica textual es inevitable cierta tensión entre la crítica externa y la crítica interna. Así, el códice B es considerado el mejor ms. y su texto alejandrino el mejor tipo de texto. Por su parte, el códice D es considerado de inferior calidad, pero conserva lecturas del texto occidental, que estuvo muy difundido en el cristianismo primitivo y que, a la luz de la crítica interna, resulta ser en ocasiones más antiguo que el texto alejandrino atestiguado por B.

La conjunción de los dos modelos de análisis, crítica externa e interna, puede dar lugar a cuatro supuestos diferentes:

– Una lectura atestiguada por los mejores manuscritos encuentra también el aval de la crítica interna. Tal es el caso de la lectura de Mt 5,47, «¿No hacen lo mismo los gentiles?», atestiguada por los mejores mss. ℵ B D...) y por los tipos de texto alejandrino y occidental, y parcialmente por el cesariense. Por el contrario, la variante «¿No hacen lo mismo los publicanos?» aparece en mss. tardíos (K L W...) y en el tipo de texto bizantino; es fruto además de una evidente armonización con una frase idéntica del anterior v. 46.

– Una lectura atestiguada por la mejor tradición manuscrita no encuentra confirmación en argumentos de crítica interna. La lectura de Mt 7,24, «será comparado a...», se encuentra en el tipo alejandrino y en la mayor parte de los mss. cesarienses y occidentales ℵ B Θ ...). La lectura alternativa, «lo compararé a...», cuenta sólo con el apoyo del texto bizantino (C K L W ...). La crítica interna no dispone de argumentos para inclinarse a favor de una u otra, pues el significado no sufre apenas cambio alguno en ambos

casos. La tradición manuscrita favorece, sin embargo, la primera lectura.

– Una lectura es transmitida por mss. de calidad inferior, pero tiene a su favor sólidos argumentos de crítica interna. En la lectura de Jn 5,44, «y no buscáis gloria de parte del único Dios», la palabra «Dios» no se encuentra en mss. antiguos del grupo alejandrino (P^{66} P^{75} B...). Sin embargo, el contexto parece exigir la inclusión de esta palabra, que pudo haber desaparecido en aquellos mss. por haplografía de la abreviatura ΘΥ en el texto seguido ΤΟΥΜΟΝΟΥΘΥΟΥ.

– Una lectura es incierta cuando ni la crítica interna ni la externa ofrecen datos y pruebas suficientes para emitir un juicio definitivo a su favor o en su contra.

En Mt 15,38, las lecturas «mujeres y niños» o «niños y mujeres» tienen un apoyo documental semejante, tal vez más endeble la segunda; ésta resulta más extraña y puede haber dado lugar, por lo tanto, a su sustitución por la primera. Parece, sin embargo, más cauto inclinarse por esta primera.

La tensión entre crítica externa y crítica interna hace muchas veces difícil una toma de decisión definitiva. Los casos de más difícil solución son aquellos en los que א y B ofrecen lecturas diferentes. Es necesario todavía un conocimiento más exacto de la historia del texto del NT y, por otra parte, un mayor perfeccionamiento de los métodos y criterios de selección de las variantes.

En la línea de Burkitt y en oposición a la de Horst, una corriente actual, identificada sobre todo con el nombre de G. D. Kilpatrick, concede mayor importancia a los factores estilísticos y lingüísticos y a los relacionados con el trabajo del copista que a la historia y crítica documental externa. Por tanto, la cuestión de si una lectura es atestiguada por un ms. antiguo o reciente o si pertenece a un tipo de texto primitivo o tardío no sería tan relevante. Lo decisivo es el juicio sobre el valor de las propias lecturas en relación con las características del autor y de la obra. Cuando se llega a la conclusión de que el texto original puede darse por perdido, el recurso último de que se puede echar mano es la «conjetura», recurso muy frecuente y obligado en la edición de textos clásicos, pero muy vilipendiado en las últimas décadas por lo que se refiere a la crítica de los textos bíblicos, tanto del AT como del NT. Si la crítica interna no puede desprenderse de cierta dosis de subjetivismo, el peligro es mayor en la crítica por conjeturas, a la que sólo es legítimo recurrir en casos de probada necesidad y cuando la «conjetura» propuesta dé razón no sólo de sí misma, sino también de todas las lecturas erróneas o secundarias que a partir de ella han tenido origen.

En los últimos cincuenta años la corriente mayoritaria de la crítica ha mostrado una tendencia hacia un eclecticismo moderado, con una prefe-

rencia generalizada por el tipo alejandrino, como se pone de manifiesto en las ediciones manuales de Nestle-Aland, Merk, Bover y en la titulada *The Greek New Testament.*

La investigación moderna ha de perfeccionar todavía más los criterios de selección de las variantes textuales. Los mss. descubiertos en los últimos años han enriquecido el caudal de datos disponibles, pero los avances en el establecimiento de modelos y métodos de análisis todavía no han tenido el correspondiente desarrollo. Los métodos de clasificación de grupos de mss. se han visto mejorados en las últimas décadas, pero se echa de menos todavía una teoría definitiva y bien fundada de la historia del texto. El estudio de las relaciones entre los mss. ha adolecido a menudo en el pasado de insuficiencia de datos comparativos, de imprecisión en el control de los mismos y, por consiguiente, de una relativa inseguridad en los resultados. El ideal, inalcanzable en la práctica, sería poder comparar cada ms. y todas sus variantes con todos los demás mss. y sus respectivas variantes para determinar el puesto exacto de cada ms. en el conjunto de la tradición manuscrita. Al menos es posible, y también necesario, establecer una comparación directa y cruzada entre un número suficientemente amplio y representativo de mss. (no sólo por relación a un texto dado), teniendo siempre en cuenta la totalidad de las variantes, coincidencias y divergencias, entre todos los mss. sujetos a análisis. Con este propósito se desarrollan actualmente en Claremont (USA) y en Münster (Alemania) programas de análisis de mss. mediante ordenador. Una vez identificados los grupos de mss. y el tipo de texto que representan, se determina la calidad del texto de cada tipo. El texto «mejor» será aquel que ofrezca las más de las veces la lectura «mejor». Se seleccionan para examen (a lo largo de un evangelio, de una carta o de todo el NT) un número suficientemente amplio de lecturas, de las que, por evidencia interna, se tenga la certeza de que corresponden a la lectura más antigua u original. Seguidamente se comprueba qué tipo o tipos de texto ofrecen en cada caso tal lectura. El resultado de este análisis muestra que el tipo alejandrino es, por lo general, el más fidedigno, seguido del cesariense, el bizantino y el occidental (salvo al menos en Hch).

d) Bibliografía.

G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Florencia ³1952); J. H. Greenlee, *Introduction to NT Textual Criticism* (Gran Rapids, Michigan, 1964); J. Duplacy, *Où en est la critique textuelle du NT:* RSR (1957) 419-441, (1958) 270-313. 431-462; id., *Bulletin de critique textuelle du NT:* Bib 49 (1968 en adelante); J. N. Birdsall, *The NT Text,* en *The Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to Jerome,* eds. P. R. Ackroyd / C. F. Evans (Cambridge 1970) 308-376; E. C. Colwell, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the NT* (Leiden 1969); J. Duplacy, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (Lovaina 1987). L. Vaganay/C. B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament* (Paris ²1986).

3. *Ejemplos para ejercicio*

El lector se ha de ejercitar en la lectura de las notas críticas de las traducciones y comentarios del NT, salvando la dificultad que representan al principio las frecuentes siglas o abreviaturas que se utilizan para referirse a las diferentes versiones, códices, obras patrísticas o rabínicas de los ejemplos desarrollados en la obra ya citada de B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek NT*, y en algunas obras como las de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 20-79, y J. Schreiner, *Ejemplo de crítica textual bíblica*, en *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, ed. J. Schreiner (Barcelona 1974) 113-128, donde se desarrollan ejemplos de Sal 110 y Mc 12,35-37a.

– Mt 6,13. La liturgia añadió tras el *padrenuestro* la doxología «pues tuyo es el reino, el poder y la gloria por siempre». El texto bizantino, parte del cesariense y mss. alejandrinos ofrecen esta versión de la doxología en Mt 6,13. Los testimonios de crítica externa son en este caso insuficientes; la crítica interna, por otra parte, considera que la frase ha sido introducida aquí por influjo de la liturgia.

– Mc 1,1. En la expresión inicial, «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», el códice Alejandrino y parte de la tradición cesariense omiten «Hijo de Dios». Se podría pensar que esta omisión tiene connotaciones heréticas. Sin embargo, es más probable que se haya producido un error en la copia, motivado por la semejanza de las dos abreviaturas finales en los *nomina sacra:* IYXYYYΘY («Jesucristo, Hijo de Dios»).

– Mc 9,29. La frase, «Esa raza no puede salir a base de nada, a no ser a base de oración», aparece ampliada en la mayoría de los mss. con la adición «y ayuno». Los mejores representantes de la tradición alejandrina (א y B), occidental y cesariense, se han resistido a admitir lo que en realidad no es sino una interpolación que refleja la importancia prestada por la Iglesia primitiva a la práctica del ayuno.

– Mc 16,9-20. La última perícopa del evangelio, Mc 16,9-20 es omitida por el texto alejandrino (א B) y desconocida también por Cirilo de Alejandría. Algunos mss. que ofrecen su texto, señalan de una manera u otra las dudas existentes respecto a su genuinidad. Otros incluyen un texto diferente y más breve como conclusión del evangelio. Lo cierto es que, desprovisto de esa perícopa, el evangelio de Mc concluye de un modo abrupto. Sin embargo, el vocabulario y estilo de los vv. 9-20 no corresponden al del resto del evangelio y, por otra parte, su entronque con lo anterior resulta extremadamente forzado. Entre las incongruencias respecto al contexto figura la de que en el v. 8 el sujeto de la acción es la mujer, mientras que en el v. 9 pasa a ser Jesús; por otra parte, María Magdalena, que era ya conocida por referencias anteriores, es presentada de nuevo. Lo más razonable es pensar que en el proceso de transmisión del texto se perdió la última hoja del texto mismo y, en consecuencia, la conclusión original del evangelio. Esta fue sustituída por el texto de otro documento, escrito tal vez en la primera mitad del s. II.

– Lc 23,34. La referencia a las palabras de Jesús en la cruz, «y Jesús dijo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen», no se encuentra en los testimonios antiguos (P^{75} B...). No cabe achacar tal omisión a unos copistas no tan predispuestos a expresar el perdón a los judíos, o convencidos de que la destrucción de Jerusalén fuera la prueba de que no habían sido nunca perdonados. Este *logion* no formaba parte seguramente del texto original del evangelio. Ello no quiere decir que no se trate de una frase auténtica de Jesús incorporada muy pronto al texto del evangelio en este lugar preciso.

– Hch 8,37. El texto occidental añade, en boca del funcionario etíope, toda una confesión de fe que por razones de crítica interna los autores suelen considerar como interpolación secundaria.

– Hch 3,11. Frente al texto común, «Como él sujetaba a Pedro y a Juan, todo el pueblo sorprendido corrió hacia ellos en el pórtico...», el texto occidental lee: «Cuando Pedro y Juan estaban saliendo fuera, salió él con ellos sujetándolos; ellos, sorprendidos, se pararon en el pórtico...» Esta lectura muestra un conocimiento más preciso dela topografía del templo que no la del texto común.

– Jn 7,53-8,11. La perícopa de la mujer adúltera es omitida por el texto alejandrino (P^{66} P^{75} ℵ B), parte del cesariense y del occidental, algunas versiones y Padres. Varios mss. expresan las dudas existentes respecto a la genuinidad de este pasaje. Otros mss. sitúan el relato después de Lc 21,38, después de Jn 7,36, al final del evangelio de Lc, o al final del de Jn. Ningún Padre de la Iglesia griega anterior al s. XII comenta este pasaje. El primero en hacerlo advierte que los mejores mss. no lo ofrecen. La crítica interna observa que no es probable una omisión intencionada del pasaje. El estilo y vocabulario utilizado no corresponden al del cuarto evangelio. El pasaje interrumpe además la secuencia entre los que se interpone (7,52 y 8,12ss). En consecuencia, esta perícopa no es genuina del cuarto evangelio. Se trata, sin embargo, de una composición de la tradición oral que era muy conocida en algunos lugares de la Iglesia occidental y que puede ser plenamente histórica y corresponder por tanto a la realidad de los hechos. Tal vez porque consideraba que esta perícopa entrañaba una excesiva permisividad, resultaba difícil incluirla como parte de un evangelio. Sin embargo, lo relatado en ella resultaba tan característico del proceder histórico de Jesús que no era posible rechazarlo ni dejarlo en el olvido.

Capítulo XVII
VERSIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y DEL NUEVO

I. LAS VERSIONES ANTIGUAS

Con anterioridad hemos hablado de las versiones aramea y griega del AT (cf. c. XV, II y III). Ahora nos referimos a otras versiones antiguas que traducen conjuntamente el Antiguo Testamento y el Nuevo. De este modo evitamos las repeticiones a que obligaría una presentación por separado del material de una misma versión correspondiente al AT o al NT.

El proceso de traducción de la Biblia al latín, siriaco y copto comienza en torno al año 180 d. C. El número creciente de cristianos que hablaban estas y otras lenguas y no ya el griego, en el que estaba escrito el NT y al que había sido traducido el AT, hacía inevitable el inicio de este proceso de traducción. El origen de algunas de estas versiones antiguas está envuelto en problemas similares a los que se planteaban a la hora de explicar el origen de la versión de los LXX, problemas que Lagarde y Kahle trataban de resolver por caminos diferentes.

La cuestión se reduce a saber si la historia de cada una de estas versiones comenzó a partir de una sola o de varias versiones, es decir, si sobre una versión original única se hicieron con posterioridad varias recensiones, o si, por el contrario, en un principio coexistieron varias versiones que más tarde, a través de un proceso de unificación, llegaron a confluir en un único texto. Sólo en el caso de las versiones gótica y eslava se sabe con certeza que desde el primer momento existió una versión única.

Mientras unas corrientes de la crítica textual moderna tienden a reconocer a estas versiones un gran valor para reconstruir los textos originales de ambos Testamentos, otras se muestran propensas a restarles tal valor y a considerarlas como testimonio de la

exégesis y de las ideas teológicas imperantes en la época en que fueron realizadas.

1. Versiones latinas

a) La Vetus latina.

La «versión latina antigua», conocida corrientemente como *Vetus latina* es la traducción o conjunto de traducciones anteriores a la versión *Vulgata*, realizada por Jerónimo a finales del s. IV. La literatura cristiana en lengua latina tuvo sus comienzos en Africa a finales del s. II con Tertuliano. Los escritos de este autor contienen frecuentes citas bíblicas que no es posible atribuir con seguridad a una traducción latina existente ya por entonces. Sin embargo, poco más tarde, Cipriano de Cartago († 258) se sirve para sus citas de una traducción cuyo texto coincide sustancialmente con el de los mss. posteriores. Por lo que se refiere al AT, esta versión, denominada «africana», traduce un texto griego del s. II, anterior a la recensión de Orígenes. Ello supone que su texto es muy antiguo y que goza, por tanto, de un considerable valor crítico. En concreto en los libros de Sm-Re refleja un texto griego proto-luciánico.

Este texto africano sufrió continuas adaptaciones al vocabulario litúrgico de los distintos lugares por los que se propagó. Hacia finales del s. IV circulaban ya por Italia, la Galia y España diversas recensiones denominadas «europeas». Las divergencias entre estas recensiones no han de hacer pensar en la existencia de traducciones diversas, pues todas ellas conservan huellas del primitivo texto africano. San Agustín se queja de que, dada la enorme difusión de los mss. griegos y el conocimiento que del griego tenían muchos cristianos de habla latina, cualquiera se sentía autorizado para introducir correcciones en el texto latino, hasta el punto de que parecían existir tantas versiones como códices. Esta situación condujo a un tal estado de confusión textual *(vitiosissima varietas)* que pronto se hizo intolerable. Por otra parte, la versión antigua había sido escrita en la lengua vernácula del pueblo, muy alejada de la lengua literaria de la época. Estos factores determinaron que la VL fuera desplazada, aunque nunca del todo, por la Vg. de Jerónimo. La VL tiene también importancia para la historia de la lengua latina y del lenguaje litúrgico en Occidente.

Son muy escasos y fragmentarios los mss. conservados de la VL del AT. Merece especial mención el *Codex Gothicus Legionensis,* ms.

de la Vg. de finales del s. X, que ofrece lecturas marginales tomadas de la VL. Las citas de los Padres constituyen también una fuente importante para conocer el texto de esta antigua versión. Tales citas resultan con frecuencia muy libres, pero en ocasiones son muy fieles. Así sucede en la obra *Speculum de Divinis Scripturis* del Pseudo-Agustín o en obras de Lucífero de Cagliari. Todavía hoy es imprescindible el uso de la colección de citas realizada por P. Sabatier en su obra de los años 1745-49, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Itala*. La VL ofrece en ocasiones lecturas propias de gran valor crítico, como en Gn 31,46, donde la frase del TM, LXX y Tg., «Jacob dijo...», tiene por sujeto en la VL a «Labán», que resulta más adecuado en el contexto.

Por lo que respecta a la VL del NT, se conservan unos 32 mss. incompletos de los evangelios, unos 12 de Hch, 4 (con algunos fragmentos) de las cartas paulinas y sólo uno (con otros fragmentos) del Ap. Las fechas de estos mss. se extienden desde el s. IV al XIII. La VL refleja y atestigua un texto griego occidental (cf. c. XVI, I, 9a). El texto africano de la VL presenta con respecto al griego mayores divergencias que el texto europeo.

También en el NT, la VL se caracteriza por su literalismo y por el estilo y habla populares.

Los mss. de la VL se designan con las letras minúsculas del alfabeto latino. Los mss. más importantes de texto africano son *e, h* y *k*. La copia de este último ms. se realizó en torno al año 400, con anterioridad por lo tanto a la traducción de la Vg. neotestamentaria. Su texto es muy afín al de las citas de Cipriano. Entre los representantes del texto europeo figuran *a, b, c, d, j, ff*, etc.

b) La Vulgata.

Desde el s. XVI se da el nombre de *Vulgata* a la traducción llevada a cabo por san Jerónimo a finales del s. IV. Llegó a ser la versión «divulgada» y oficial de la Iglesia latina. El texto de la versión antigua (VL), muy extendido ya por entonces, aunque de estilo tosco y poco pretencioso, había caído en un estado de corrupción irritante. La reacción contra esta situación, unida a la creciente estima por los grandes mss. unciales griegos del s. IV, que respondían mejor el ambiente más oculto de la época, abonaron el terreno para que Jerónimo emprendiera la obra de traducción que se convertiría más tarde en la versión «Vulgata».

San Jerónimo, nacido no antes del año 347, recibió su formación en las mejores escuelas exegéticas del Oriente griego y apren-

dió el hebreo con rabinos judíos. Pasó en Belén la parte última de su vida (385-420). Conoció la biblioteca que Orígenes y Eusebio habían creado en Cesarea y allí pudo consultar las famosas Héxaplas de Orígenes. No es exacto que, hacia el año 382, el papa Dámaso encomendara oficialmente a Jerónimo realizar una traducción completa de la Biblia; tal encargo se refería a lo sumo únicamente a la versión de los evangelios (Gribomont). El trabajo de Jerónimo no obedeció a un plan ni a un método uniforme.

Una primera versión del Salterio, realizada por Jerónimo a partir del griego, se perdió en seguida. No existen pruebas que permitan identificarla con el Salterio romano que se utilizaba en Italia durante la Edad Media y que se utiliza todavía hoy en la Basílica de San Pedro de Roma (De Bruyne). El Salterio galicano, así llamado por haberlo adoptado Carlomagno para el imperio franco, es fruto de una nueva recensión realizada a partir del texto griego hexaplar; es el texto que recogió la *Vulgata Clementina* (1592). El texto de Job y fragmentos considerables de Cant y Prov corresponden a esta versión de base hexaplar. Tras revisar la versión de Gn el año 392, Jerónimo modificó la orientación de toda su obra. Pasó a trabajar sobre el texto hebreo, guiado por el principio de preferencia por el testimonio de la *veritas hebraica.* Esta referencia a la «verdad hebrea» apunta más a las versiones judías de Aquila, Sínmaco y Teodoción que al propio texto hebreo (C. Estin). Jerónimo inició su trabajo sobre los textos «hebreos» con la versión de los libros de Sm-Re o tal vez con la de los libros proféticos. Los libros traducidos seguidamente fueron el Salterio *iuxta Hebraeos,* Job, Esd-Neh, Cr, los libros de Salomón, el Octateuco y Est. Estas dos últimas traducciones quedaron finalizadas en el año 405.

San Jerónimo no tradujo los libros deuterocanónicos del AT, pues no formaban parte de la *veritas hebraica.* Pero como la Iglesia no quería ni podía prescindir de estos libros, la tradición manuscrita de la Vulgata no tardó en incorporar una traducción de los mismos.

Por lo que se refiere al NT, Jerónimo comenzó su trabajo con la versión de los evangelios, la más usada en la liturgia, al igual que inició la versión del TM por el Salterio. La traducción es obra todavía obra de principiante, pero mantiene en conjunto un nivel de calidad. Jerónimo no respetó plenamente su doble propósito de no alterar el texto de la VL más allá de lo exigido por el griego y de mantener en su traducción el carácter tradicional de la lengua de la VL. Ello explica fenómenos como el hecho de que se encuentren versiones diferentes de una misma expresión griega: *princeps sacer-*

dotum en Mt, *summus sacerdos* en Mc y *pontifex* en Jn. Jerónimo siguió para su traducción en lo esencial un texto alejandrino. Cuestión todavía no resuelta es la de saber cuándo y cómo revisó Jerónimo el resto del NT. Hoy se admite generalmente que la versión de las epístolas, Hch y Ap no es obra de Jerónimo, si bien él pudo haber iniciado y puesto en marcha la traducción. Es obra probablemente de un discípulo suyo, Rufino el Sirio, quien siguió de un modo más sistemático los principios de su maestro hasta completar la obra en Roma en el 405 (B. Fischer). Los mejores testimonios de la Vg. son los códices A F G M R Z Σ (Sangallensis) y el palimpsesto de Autun.

c) Valor de la *Vulgata.*

En la obra de Jerónimo confluyen las tradiciones textuales y exegéticas propias de las tres lenguas, latina, griega y hebrea. En cada libro, e incluso en secciones de un mismo libro, puede predominar un elemento de una lengua o de otra. El respeto de Jerónimo por la VL se hace más patente en el Génesis, sobre todo en las fórmulas oraculares y oracionales consagradas por la liturgia. En las secciones narrativas, Jerónimo opera con mayor libertad. Los frecuentes septuagintismos y semitismos de la versión atestiguan que Jerónimo utilizó los mejores testigos griegos a su alcance y el texto hebreo contemporáneo. Todo ello confiere a la Vg. un estimable valor crítico, aunque la finalidad de Jerónimo no era establecer un texto crítico. Pero la Vg. resultó contaminada en seguida por las lecturas de la VL, que el mismo Jerónimo seguía citando en sus comentarios, al igual que hacían todos aquellos que no aceptaron las innovaciones introducidas por Jerónimo. La VL supervivió no sólo mezclada en mss. de la Vg., sino también en copias de la propia VL, que no dejaron de seguir haciéndose hasta el s. XII. San Agustín mostró sus reticencias hacia la Vg. por considerar que el texto griego de la tradición eclesial no debía ser postergado en favor del texto hebreo. Agustín también temía que se produjera una escisión entre las Iglesias griega y latina. Jerónimo y Agustín diferían además en cuanto a la inspiración de la versión de los LXX, inspiración que Agustín defendía.

d) Historia posterior de la Vulgata.

En los siglos siguientes no se hicieron más intentos por corregir el texto latino para adecuarlo al original griego. Esta preocupa-

ción por revisar el texto de las traducciones pasó al Oriente sirio, donde a lo largo de los ss. VI y VII se llevaron a cabo varias revisiones del texto siríaco, anteriores todas a la versión siro-hexaplar.

Durante los ss. VIII-IX, la Vg. fue desplazando a la VL, que se resistía, sin embargo, a desaparecer. La contaminación de ambos textos y el proceso de corrupción de los mss. de la Vulgata condujo a las revisiones de Casiodoro († 570) y Alcuino (730/35-804). A este último, más que el propio Jerónimo, han de atribuirse las huellas de «ciceronismo» observadas en la Vg. Es cierto que Jerónimo se inspiró en muchas ocasiones en el latín clásico, pero conservó más «vulgarismos» de los que el texto transmitido hasta nosotros permite sospechar. Otras revisiones emprendidas en la Edad Media (como las de Teodulfo de Orleans [† 821] y Esteban Harding [† 1134]) no contribuyeron en realidad más que a una ulterior corrupción del texto de la Vg. Los más de 8.000 mss. conservados sufren de este mal.

La reacción contra la corrupción del texto de la Vg. se produjo en la época del Renacimiento, a partir de Lorenzo Valla (1440). Esta reacción corrió pareja con el surgir de un movimiento de vuelta al texto griego original. El Concilio de Trento (1456) declaró la Vg. versión auténtica de la Iglesia, sin que ello significara el olvido de la natural referencia a los originales griego y hebreo. Medio siglo más tarde, en 1592, culminaron los esfuerzos de edición de un texto oficial con la *Vulgata Sixto-Clementina.* Desde 1907 los monjes benedictinos del Monasterio de San Jerónimo en Roma han trabajado en una edición crítica concluida en 1987, salvo los libros 1-2 Mac (en preparación).

Ediciones. B. Fischer (ed.), *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier* (Friburgo 1949-); los benedictinos de la abadía de Beuron preparan una edición crítica de la *Vetus latina,* de la que hasta el presente han aparecido los libros de Gn y Sab (AT) y las Cartas católicas, Ef y Flm, así como los primeros fascículos de Is, Eclo y Heb; *Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem iussu Pii PP, XI* [et successorum], cura et studio monachorum S. Benedicti, 17 vols. (Città del Vaticano, 1926-1987); B. Fischer / H. I. Frede / J. Gribomont / H. F. D. Sparks / W Thiele, *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (Stuttgart ^{3}1984); *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio* (Roma 1979); esta edición «neo-vulgata» pretende incorporar al texto de la Vulgata los hallazgos más seguros de la exégesis moderna, respetando en la medida de lo posible la lengua y el texto de los traductores antiguos. En España se han realizado dos ediciones a cargo de L. Turrado / A. Colunga, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Madrid 1957), y de J. Leal, *Novum Testamentum DNICh iuxta editionem Sixto-*

Clementinam (Madrid 1960), a las que hay que añadir la edición a cargo de J. M. Bover / J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid 1977).

e) Bibliografía.

Sobre las versiones en general, además de las obras citadas anteriormente (cf. C. XV, II y IV), cf. K. Aland / S. P. Brock y otros, *Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments*, en *Theologische Realenzyklopädie VI* (Berlín-Nueva York 1980) 161-216; M. De Tuya / J. Salguero, *Introducción a la Biblia* I (Madrid 1967). Sobre las versiones latinas, F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928); F. C: Burkitt, *The Old Latin and the Itala* (Cambridge 1896); M. Bogaert, *Bulletin de la Bible Latine:* RBenS (1964-); id., *La Bible latine des origines au moyen âge:* RTL 19 (1988) 137-159 y 276-314; T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina hispana, I: Prolegómenos* (Madrid 1953); Laura Light, *Versions et révisions du texte biblique,* en *Le Moyen Âge et la Bible,* eds. P. Riché / G. Lobrichon (París 1984) 55-93; A. García-Moreno, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad* (Pamplona 1986).

2. *Versiones siriacas*

a) Vetus Syra.

La versión siriaca del AT conoció una larga historia que hoy nos es mejor conocida gracias al descubrimiento de nuevo material manuscrito. Junto al Pentateuco incluía Salmos y Profetas. El original de esta versión muestra relación con los targumes palestinos (Baumstark, Kahle, Vööbus). Es discutida la cuestión del origen judío o judeocristiano de esta versión siriaca antigua. La casa real de Adiabene, al este del Tigris, se convirtió al judaísmo por el año 40 d. C. Tal pudo ser la circunstancia que dio origen a la traducción, pero ésta pudo ser realizada también por autores judeocristianos que llevaron el evangelio a Adiabene. En todo caso, la traducción fue hecha a partir de una versión targúmica. Una revisión de esta *Vetus Syra* dio como resultado la Pešitta o versión «simple», así llamada desde el s. IX para distinguirla de la versión sirohexaplar, más reelaborada y erudita. La versión antigua continuó circulando y fue utilizada más tarde para la versión conocida como siro-palestina.

La historia del NT en siríaco arranca del *Diatéssaron* o armonía de los cuatro evangelios. Esta obra, verdadero monumento de la literatura cristiana antigua, fue realizada en torno al año 170 por Taciano, discípulo de Justino. Tuvo gran difusión en la Iglesia

siria. A las cualidades literarias del texto unía el interés que siempre ofrece el hecho de presentar una historia continua de la vida de Jesús, en la que se reproducen meticulosamente todos los detalles de los cuatro evangelios. Para los cristianos sirios, el *Diatéssaron* ofrecía además un interés adicional al incorporar su texto una serie de lecturas, extraídas de fuentes apócrifas, que podían tener especial interés para quienes hablaban siriaco. La determinación del origen y del carácter de esta versión constituye, sin embargo, una de las cuestiones más arduas de la historia textual del NT. Frente a la opinión de que el *Diatéssaron* es traducción de un original griego (H. von Soden, Vogels), la crítica interna parece dar la razón a quienes sostienen que fue escrito originalmente en siríaco, a partir de los cuatro evangelios en griego (Baumstark, Vööbus). Su texto nos ha llegado solamente a través de citas. Se ha encontrado, sin embargo, un ms. que contiene el comentario de Efrén de Edesa († 373), basado sobre el texto del *Diatéssaron*. El olvido y desaparición de esta obra es consecuencia del rechazo que durante el s. V suscitaron sus tendencias encratitas. Teodoreto de Ciro († *ca.* 466) hizo destruir más de 200 copias, lo que prueba su enorme difusión. La literatura siriaca antigua conserva huellas que suponen la existencia de un texto antiguo de Hch y de las cartas paulinas de características similares al *Diatéssaron*.

La obra de Taciano tuvo gran trascendencia en el cristianismo antiguo. Gozó de enorme popularidad en el Oriente y en el Occidente, más allá de los límites geográficos de expansión de la lengua siriaca. Taciano se sirvió para su traducción de una forma textual griega que circulaba por Roma a mediados del s. II. Ello significa que la reconstrucción del *Diatéssaron* supondría una contribución importante también para la historia del texto griego del NT.

La versión siriaca antigua del NT tuvo origen a partir del *Diatéssaron*. Trata de readaptar el material del *Diatéssaron* a la forma original del evangelio en cuatro evangelios. Esta versión sigue, por lo general y con gran flexibilidad, el texto de tipo occidental. Se conserva en dos mss., el códice Siro-curetoniano y el Siro-sinaítico, que representan dos tradiciones textuales independientes de esta versión. Muestra un gran conocimiento de la topografía y de las costumbres palestinas y se sirve de expresiones típicas del arameo palestino no conocidas en el siriaco clásico. La traducción fue realizada en el s. III. Su texto sufrió un proceso de revisión muy amplio. Sirvió de base para muchas versiones orientales de los evangelios, entre ellas la armenia antigua, la etiópica

antigua y la árabe antigua. Se ha conservado solamente el texto de los evangelios, de fragmentos de Hch y de citas paulinas.

b) Pešitta.

La Pesitta tiene una historia compleja que aparece reflejada en las frecuentes variaciones de su texto y estilo. Muestra influjos provenientes de los targumes (p. e., en Gn 2,8 y 4,7) y de los LXX (Gn 49,10). La traducción fue realizada en varias épocas y por autores diferentes, judíos o, más probablemente, cristianos. El carácter de la versión es muy literal en Job, no tanto en Cant, más libre en Sal, Is y Profetas Menoes, y parafrástica en Rut. En el Pentateuco, Ez y Prov sigue un modelo targúmico, y en Cr muestra el influjo de tradiciones targúmicas y midrásicas. El texto que sirve de base a la versión difiere también de un libro a otro. La Pešitta tiene afinidades con el texto de Is conocido en Qumrán; ello confiere a esta versión un estimable valor crítico. El influjo de los LXX es manifiesto en la tradición manuscrita más antigua, pero no resulta fácil dilucidar si este influjo se ejerció sobre la revisión primera, que dio forma a la Pešitta, o únicamente en las etapas de revisión posterior. Son interesantes las diferencias que se observan entre el texto de la Pesitta jacobita y la nestoriana (p. e., en Sal 68, 19).

La Pešitta del NT es el resultado de una reelaboración de la versión siriaca antigua, cuyo texto fue adaptado en función del texto griego corriente en Antioquía. Sin embargo, se conservaron muchos elementos del siriaco antiguo. La versión posee calidad estilística sin detrimento de su fidelidad al modelo griego. Por algún tiempo se identificó al autor de esta versión con el obispo de Edesa, Rábbula (Burkitt). Nuevos datos descartan esta posibilidad. Se ha descubierto, el texto que Rábbula utilizaba en la época anterior a su muerte, resultando ser un texto siriaco antiguo (Vööbus). La traducción de la Pešitta se ha de fechar en las últimas décadas del s. IV. El canon de esta versión refleja el canon corriente en Antioquía en el s. IV; no conoce 2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap. Se han descubierto restos de la Pešitta en un ms. copiado en Edesa en el 411.

En ocasiones esta versión sorprende por sus lecturas de tipo occidental. Ofrece una gran variedad de técnicas de traducción y de usos léxicos. Ello hace suponer que fue obra de varios traductores, lo que viene a concordar con la tradición siriaca que atribuye la versión a un autor anónimo. La tradición textual es muy antigua

y cuidada, desprovista casi de lecturas variantes, hasta el punto de que la primera edición crítica de los evangelios (P.E. Pusey G. H. William, 1901) ofrece un texto muy similar al de la primera edición impresa en 1555.

c) La versión filoxena.

La versión filoxena del AT se basa sobre un texto más arcaico que el de la Pešitta, revisado conforme al griego antioqueno. Se atribuye esta versión a Policarpo, quien la hubo de realizar en el 507/8 por encargo de Filoxeno, obispo de Mabug. Se ha descubierto un comentario del mismo Filoxeno basado sobre ella. El estudio de este comentario viene a demostrar que no se trata en realidad de una traducción nueva, sino de una refundición de la Pešitta, hecha con el propósito de lograr una mayor literalidad en relación con el original griego. Esta versión incluía aquellos escritos del NT no recogidos en el canon siriaco antiguo (2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap).

d) La versión siro-palestinense.

La versión siro-palestinense es independiente de las demás versiones siriacas. Su lengua es el dialecto arameo occidental hablado por los cristianos de Palestina. En los siglos IV y V, la población de la región palestina llegó a ser cristiana en su casi totalidad, siendo el griego la lengua predominante. Se conservan fragmentos de esta versión en leccionarios, sobre todo del texto de Sal. Revela caracteres arcaicos, con influjos targúmicos que suponen un texto griego de base. Hallazgos recientes confirman su origen palestino (Vööbus) frente al posible origen antioqueno o egipcio, supuesto anteriormente por otros autores. Las primeras indicaciones sobre los orígenes de la traducción se encuentran en referencias de san Jerónimo a la liturgia celebrada en Belén. Hacia el año 700, un autor árabe se sirvió también de esta versión, que era utilizada corrientemente por la comunidad melkita palestina.

La versión siro-palestinense del NT es, entre las versiones siriacas, la más próxima al tipo de texto bizantino, aunque muestra también afinidades con el texto de Orígenes y con la versión siriaca antigua.

e) La versión siro-hexaplar del Antiguo Testamento.

La versión siro-hexaplar es hoy mejor conocida gracias a recientes hallazgos (Vööbus). Se ha conservado el texto de la mayor

parte de los libros del AT. Fue realizada por Pablo, obispo de Tella (Mesopotamia), con anterioridad al 619 en Alejandría, donde se refugió tras huir de la invasión de los persas sasánidas. Traduce muy literalmente el texto hexaplar de Orígenes. No teme forzar la sintaxis siriaca para reflejar mejor el original griego. Reproduce además los signos diacríticos hexaplares. Conserva en los márgenes numerosas lecturas de «los tres» (Aquila, Sínmaco y Teodoción), así como de la Quinta y Sexta en el Salterio. Posee por ello un gran valor en orden a la reconstrucción del texto hexaplar y del griego antiguo del libro de Daniel.

f) La versión heraclense.

Esta versión es el correlato neotestamentario de la versión hexaplar del AT. Tiene un evidente carácter académico. Continúa la línea desarrollada en la versión filoxena. Se propone una fidelidad absoluta al original griego, sin el menor respeto a la gramática y estilo de la lengua siriaca. El texto está dotado de signos diacríticos y de variantes marginales. En Hch sigue al texto occidental. Fue obra de Tomás de Heraclea durante su exilio en Alejandría. La concluyó en el 616.

g) La versión de Jacobo de Edesa.

La versión de Jacobo de Edesa constituye el último ejemplo de la intensa actividad desplegada por los cristianos de habla siriaca en la traducción de la Biblia. Se conservan fragmentos correspondientes a Sm-Re, libros traducidos en el 705. Esta versión se proponía mejorar la calidad literaria de la versión siro-hexaplar en relación con la Pešitta. Sobre esta versión se realizó el primer trabajo sistemático de compilación de una masora siriaca, que recogía notas marginales sobre pronunciación y variantes.

Ediciones. El texto de la Pešitta que más se ha utilizado ha sido el preparado por Gabriel Sionita y editado en la Políglota de París (1645). Este texto fue recogido en la Políglota de Walton y en la edición de Samuel Lee (1823). En Leiden se prepara actualmente la edición crítica, de la que han aparecido ya varios volúmenes, *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem* (1972-).

Bibliografía. A. Voöbus. *Peschitta und Targumin des Pentateuchs* (Estocolmo 1958); id., *The Hexaplar and the Syro-Hexapla* (Estocolmo 1971); M. H. Goshen-Gottstein, *The Bible in the Syropalestinian Version* I (Jerusalén 1973).

3. *Otras versiones antiguas*

a) Versiones coptas.

El copto constituye la última etapa en el desarrollo del egipcio antiguo. Era la lengua hablada por la población egipcia mucho antes de la era cristiana. Sin embargo, hasta el 200 d. C. no se convirtió en lengua escrita, y lo hizo precisamente a partir de las traducciones de la Biblia. Se escribía en caracteres griegos, a los que se hubieron de añadir otros siete caracteres tomados de la escritura demótica. El copto desarrolló siete formas dialectales. Se conservan partes de la Biblia escritas en seis de estos dialectos: sahídico, extendido desde El Cairo a Heracleópolis; bohaírico, hablado en el Delta occidental y en Nitria; acmímico, dialecto de Achmím, la antigua Panópolis en el Alto Egipto; subacmímico, al Sur de Asyut (Licópolis); el dialecto egipcio medio (Oxyrhyncico) y, finalmente, el fayyúmico, utilizado el oeste del Nilo y sur del Delta.

De estos dialectos, el sahídico es el más importante para el estudio de las primeras versiones coptas. En el s. IV se convirtió en la lengua literaria del valle del Nilo. La versión más antigua en este dialecto sahídico es anterior al 270 d. C. Un siglo más tarde, todos los libros de la Biblia estaban ya traducidos al sahídico. La tradición manuscrita prueba que fueron varias las traducciones a este dialecto, sometidas más tarde a toda una serie de revisiones sucesivas. En este dialecto están escritos los códices «sahídicos» de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi.

La versión bohaírica, realizada posiblemente en el s. IV, desplazó con el tiempo a las demás. Sigue siendo utilizada en la liturgia copta. Los mss. que se han conservado de esta versión son también los más numerosos, aunque la gran mayoría es de fecha relativamente reciente (ss. XII-XIV).

Las versiones del AT están realizadas sobre el griego de los LXX. La versión sahídica de Job parece haber utilizado un texto prehexaplar; la de Daniel fue hecha sobre un texto teodociónico. La versión bohaírica de los libros proféticos muestra afinidades textuales con la recensión de Hesiquio. En el NT las versiones sahídica y bohaírica siguen a menudo un tipo de texto alejandrino.

De las versiones en los restantes dialectos no se han conservado más que fragmentos relativamente pequeños, excepto un importante ms. del evangelio de Jn en subacmímico que procede del s. IV. Resta mucho trabajo por hacer en la investigación sobre la

datación, tipos textuales y relaciones mutuas entre las versiones coptas.

b) Versión gótica.

Es la primera versión de la que conocemos el nombre del traductor, el obispo Ulfilas, apóstol de los godos en las provincias del Danubio a mediados del s. IV. Es una de las versiones para las que hubo que crear un alfabeto. Constituye la obra de literatura más antigua en una lengua teutónica. Se conservan seis mss., de los cuales el más completo es un ejemplar muy lujoso, el *Codex argenteus* del s. V o VI (Upsala), que presenta los evangelios según el orden llamado occidental (Mt-Jn-Lc-Mc). La versión es muy literal y sigue un texto bizantino. En las cartas paulinas se introdujeron lecturas occidentales tomadas de la VL. Del AT se han conservado sólo algunos fragmentos cuya versión se basa en el texto griego luciánico.

c) Versión armenia.

A comienzos del s. V, el patriarca Sahug (Isaac el Grande, 390-439) y Mesropio († 439), a quien se atribuye la invención de la escritura armenia, comenzaron la traducción de la Biblia y de la liturgia a la lengua nacional, en reacción contra la utilización del siriaco en el culto armenio. La versión del AT fue hecha, al menos en un principio, a partir de la versión siriaca, aunque historiadores armenios antiguos dan cuenta de que fue realizada tomando como base el texto griego. Los mss. conservados indican, en todo caso, que se trata de un texto con grandes influjos de la tradición hexaplar y revisado en ocasiones sobre la base de un texto siriaco.

Respecto al texto del NT, se ha discutido si la versión se hizo a partir del original griego o a través de una versión siriaca. La inclusión de la tercera carta de Pablo a los Corintios y ciertos datos que reflejan una sintaxis semítica apuntan a un influjo sirio.

La mayor parte de los mss. conservados ofrecen, sin embargo, una forma de texto más helenizada. Probablemente, la versión original sufrió un proceso de recensión entre los ss. V y VIII. A juzgar por algunos indicios, la forma primera de los evangelios fue la de una «armonía», similar a la del *Diatéssaron* de Taciano. En conjunto, la versión armenia es de una gran calidad literaria, lo que le ha merecido el título de «reina de las versiones». Como fuente para el análisis crítico merece también una mayor atención de la que se le ha prestado.

d) Versión georgiana.

El cristianismo llegó a Georgia, entre el Mar Negro y el Mar Caspio, en la primera mitad del s. IV. El georgiano es una lengua aglutinante, que no guarda relación con ninguna otra lengua conocida. No resulta fácil establecer con precisión la fecha de las primeras versiones, cuáles fueron los libros traducidos y cuál fue la base textual utilizada para la traducción, que pudo ser un texto griego, siriaco o armenio.

La versión del AT fue realizada en varias épocas a partir de textos diferentes; la versión de Octateuco se hizo a partir de los LXX; la de Profetas, sobre la traducción armenia.

La versión del NT, que según una tradición eclesiástica fue realizada directamente del texto griego, parece basarse, sin embargo, en el siriaco o, más probablemente, en el armenio. Se han llegado a distinguir cinco versiones o recensiones de los evangelios en georgiano antiguo, anteriores todas a una revisión emprendida por Eutimio a finales del s. X.

e) Versión etiópica.

La versión de la Biblia al etiópico se inició posiblemente hacia mediados del s. IV o poco después, cuando fue consagrado obispo de Acsum Frumenio, la primera figura histórica del cristianismo etíope de la que se tienen noticias. La tradición manuscrita de esta versión es posterior al s. XIII y muestra un texto mixto, con huellas de fuerte contaminación por los textos medievales árabe y copto.

La versión del AT parece haber sido hecha a partir de los LXX, aunque algunos autores creen descubrir influjos procedentes del hebreo. En 1 Re sigue al texto B de los LXX, con fuertes influjos luciánicos.

El texto del NT es muy variado: en unas ocasiones muy literal, en otras muy libre. En las cartas de Pablo llama la atención su acuerdo con el P^{46}. El estrato más antiguo de esta versión revela un texto mixto, con predominio del tipo de texto bizantino.

f) Versiones árabes.

No se conoce la fecha precisa en que fue realizada la primera traducción al árabe. Se cree generalmente que hasta la época de Mahoma († 632) la lengua de los cristianos de Arabia era el siriaco y que sólo en una época posterior se hizo sentir la necesidad de

disponer de una versión al árabe. Algunos autores piensan, por el contrario, que los cristianos de lengua árabe, ya con anterioridad a la expansión del islamismo, hubieron de precisar una traducción de la Biblia a su propia lengua. Los textos más antiguos conservados no son, en todo caso, anteriores al s. IX.

Las distintas versiones árabes tienen procedencias muy diversas. La versión de Saadya Gaón († 942), que llegó a ser la máxima autoridad en la escuela rabínica de Sura en Mesopotamia, está hecha sobre el hebreo e incorpora elementos de exégesis talmúdica y de la filosofía del propio autor. La versión de los Profetas, recogida en las Políglotas de París y de Londres, fue hecha a partir del texto griego. Otras versiones traducen formas del texto siriaco. La versión de los evangelios, realizada en el año 946 por Isaac Ibn Velasquez de Córdoba, parte de un texto latino. Otras versiones proceden del copto.

g) Versión eslava.

La primera versión eslava de los evangelios, salmos y otros textos leídos en la liturgia fue obra de Cirilo († 869) y Metodio († 885). La versión se completó a finales del s. IX; sufrió seguidamente varias revisiones, que reflejan la evolución dialectal del eslavo. Un ms. del año 1499 reproduce la versión del arzobispo de Novgorod, Genadio. Esta sigue el texto griego bizantino y ha pasado a ser el texto de uso eclesiástico. La edición de San Petersburgo de 1751 constituye el texto corriente de la Biblia eslava.

Bibliografía. B. Botte, *Versions Coptes,* en DBS 6 (1960) 818-825; C. Cox, *Biblical Studies and the Armenian Bible: 1955-1980;* RB 89 (1982) 99-113; M. K. H. Peters, *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch* (Septuagint and Cognate Studies SBL; en curso de edición).

II. VERSIONES MEDIEVALES Y MODERNAS

Las versiones antiguas de la Biblia, antes reseñadas, fueron seguidas por las versiones medievales. Del s. VII procede la versión anglo-sajona, del IX la bohemia y del XI la alemana (en bajo alemán). En los ss. XII y XIII vieron la luz versiones al provenzal, francés, italiano y holandés; en el s. XIV, al inglés, noruego, polaco y persa; en el s. XV, al húngaro y sueco.

La primera Biblia impresa fue una Vulgata editada por J. Gutenberg en Maguncia (Alemania) en los años 1450-1456. La segunda

impresa, y primera en una lengua moderna, fue una versión alemana editada por J. Mentelin en 1466; siguieron la Biblia de Agosto, versión italiana de Nicolò Malermi, publicada en Venecia en 1471, la francesa de Jean de Rély, en 1487, y la checa, editada en Praga en 1488.

La de Martin Lutero de 1534 fue la primera Biblia completa traducida a una lengua moderna a partir de las lenguas originales; la versión del NT había sido publicada en Wittemberg en 1522; la edición típica es la de 1545; alcanzó gran popularidad y constituye un monumento de la literatura en lengua alemana. Valor similar tiene la versión inglesa conocida como Biblia del rey Jacobo o *Authorized Version* de 1611; fue revisada en 1881-1895, y desde entonces es conocida como *The Revised Version.*

A finales del s. XVI, la Biblia completa había sido traducida al holandés (1526), francés (1530), sueco (1541), danés (1550), polaco (1561, en Cracovia por Juan Leopolitano) y demás lenguas europeas. En el siglo XIX, el siglo de las misiones, la Biblia fue traducida a unas 500 lenguas y dialectos. Este esfuerzo de traducción se ha visto continuado e incrementado en el presente siglo. Versiones muy utilizadas en la actualidad son, en lengua inglesa, *The Revised Standard Version, The New English Bible* y *The New American Bible,* y en francés *La Sainte Bible de Jérusalem,* dirigida por los PP. Dominicos de la «Ecole Biblique» de Jerusalén y la *Traduction Oecuménique de la Bible.*

Las versiones portuguesas comienzan a finales del s. XIII en el monasterio de Alcobaça con una versión parcial de Hch y una historia abreviada del AT. Pero la primera versión completa de la Biblia es la de Antonio Pereira de Figueiredo, hecha en Lisboa durante los años 1778-1790, que volvió a editarse, revisada varias veces parcial o totalmente, en el s. XIX. Por su parte, J. Ferreira de Almeida es el autor de una versión protestante completa de la Biblia entre 1681 y 1719. Matos Soares lleva a cabo otra traducción completa de la Biblia, hecha de la Vulgata en Lisboa el año 1932. En Brasil la Liga de Estudios Bíblicos inicia una traducción completa de la Biblia en 1955.

III. LA BIBLIA EN ESPAÑA

1. La Biblia en la Hispania romana y visigoda

No sabemos con exactitud cuándo llega la Biblia a España, aunque hemos de suponer que lo hace a la vez que se introduce en ella la fe cristiana, hecho que debió de acontecer muy tempranamente, pues desde el s. I la Hispania romana era una provincia culta del Imperio. Los testimonios escritos más antiguos acerca de la fe cristiana en España se remontan a san Ireneo de Lyon, Tertuliano y, sobre todo, a la famosa carta colectiva de los obispos africanos, reunidos bajo la presidencia de san Cipriano en el concilio de Cartago (254), que nos ha llegado con el número 67 entre las epístolas de este santo Padre y que supone la existencia de comunidades cristianas plenamente organizadas. Por otro lado, en las actas del martirio de los santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, que tuvo lugar bajo el emperador Valeriano el año 257, aparece con *toda claridad el ministerio de lector y se dice que uno de los* encarcelados con los santos mártires lee en la cárcel la Sagrada Escritura.

a) La Biblia en el siglo IV.

De la vitalidad y presencia de la Sagrada Escritura en la Hispania del s. IV sólo tenemos testimonios indirectos. Como tales pueden considerarse algunas de las obras de Juvenco y de Prudencio, así como la controversia priscilianista. La *Historia Evangélica* de Juvenco *(Evangeliorum libri quattuor),* escrita en la primera mitad del siglo, es prácticamente una armonía evangélica en hexámetros hecha sobre la base de Mt, aunque no es fácil saber qué texto bíblico utilizó. De entre las obras de Prudencio sobresalen, por su interés para nuestro objetivo, *Dittochaeum* (doble alimento) y el *Cathemerinon* (cotidiano). Ambas fueron escritas en la segunda mitad del s. IV. La primera es una obrita en la que expone 49 escenas bíblicas como si estuvieran destinadas a ilustrar igual número de pinturas en una basílica; es de naturaleza catequética y exclusivamente bíblica. La segunda es una amplia colección de himnos para diversas circunstancias en los que abundan los temas bíblicos, sobre todo en torno a Cristo. En ambas muestra un conocimiento amplio de la Biblia y, según los críticos, usa un texto bíblico escrito que, por todos los indicios, parece ser una de las versiones de la Vetus Latina.

En cuanto a Prisciliano, resulta todavía muy difícil hoy separar bien lo que fue doctrina del obispo abulense acerca de la Biblia y lo que pertenece a sus seguidores. En opinión de Chadwick, la estima de Prisciliano por la Biblia era muy grande, incluido el AT; pero estaba en contra de una limitación tanto del canon de los libros sagrados como de su interpretación, dando cierto valor a los apócrifos y defendiendo la presencia del espíritu profético en el creyente a la hora de interpretar la Escritura. Sea como fuere, Prisciliano es un testigo de la extensión y el interés que suscita el conocimiento de la Escritura en la España del s. IV.

b) Vulgata y Vetus Latina en España.

Precisamente en la segunda mitad del s. IV encontramos el primer testimonio sobre la introducción de la Vulgata en España. Nos lo ha dejado san Jerónimo en su carta 71 (cf. también *Ep.* 75). En ella relata cómo una serie de amanuenses enviados a Belén por el mecenas español Lucinio Bético, a quien la carta va dirigida, llevan copiados a España los libros del AT que hasta entonces había traducido, concretamente toda la Biblia hebrea menos el Octateuco (Pentateuco más los profetas anteriores), que estaba traduciendo en aquellos días. Llevan también el NT revisado, aunque Jerónimo confiesa a Lucinio que no ha quedado muy contento del trabajo de los taquígrafos, pues a veces copiaban lo que ellos entendían y no lo que de verdad estaba escrito. De este modo sabemos que la Vulgata entra por primera vez en España hacia el año 398.

¿Qué texto bíblico se usaba en España en este momento? Ciertamente es una versión latina de la Biblia distinta de la Vulgata (Vg.). Lo más probable es que se tratara de una de las numerosas variantes de la Vetus Latina (VL), aunque es muy difícil decidir cuál de ellas. Según T. Ayuso, no se trataría de la versión Itala ni de la norteafricana, sino de una específica en la península, que él denomina Vetus Hispana. Esta hipótesis, defendida con grandísima erudición por Ayuso, no ha encontrado una aceptación unánime entre los autores.

En la primera mitad del s. V, san Peregrino, obispo del norte de España, habría editado por primera vez la Vulgata (así Berger, De Bruyne, Bover, Ayuso; en contra Fischer) usando los manuscritos traídos a España por los amanuenses de Lucinio Bético (así Ayuso). En todo caso, parece seguro que editó Prov, Ecl, Cant y las cartas paulinas, si bien es más difícil probar la edición completa de la

Biblia. Y lo hizo a base de la Vulgata, pero con no pocos elementos de la Vetus Latina. El mejor códice de esta edición es, según Ayuso, el Codex Legionensis 2 de San Isidoro de León (960); según De Bruyne, el Codex Cavensis (Cava dei Tirreni, s. IX). La edición es testimonio de una época en la que el texto de la VL y de la Vg. estaban todavía en pugna.

Entre finales del s. VI y comienzos del VII, el gran obispo san Isidoro de Sevilla llevó probablemente a cabo una nueva edición revisada de la Vg., cuyos códices más representativos son el Toletanus (Biblia Hispalense, Biblioteca Nacional de Madrid, s. X) y el Complutensis 2 (Segunda Biblia de Alcalá, BN Madrid, s. X). Y todavía puede rastrearse en otros códices un tipo mixto de texto bíblico, compuesto a partir de las dos recensiones anteriores en el s. VII.

c) Bibliografía.

De tipo general, cf. R. Loewe, *The Medieval History of the Latin Vulgate,* en CHB I, 120-125; B. Botte, *Latines (versiones) anterieures à S. Jerôme,* en DBS 5 (1952) 334-47. Sobre las versiones latinas de la Biblia en España, cf. T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana, I:* Prolegómenos. Introducción general (Madrid 1953); T. Tomé Gutiérrez, *La Vetus Hispana. Un desafío a la crítica textual bíblica:* «Cuadernos Bíblicos» 1 (1978) 30-53; J. M. Bover, *Bachiarius Peregrinus?:* EstEcl 1 (1928) 361-366; id., *La Vulgata en España:* EstBib (1941) 11-40; 167-185. Un buen resumen de la cuestión en K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Salamanca 1976) 16-30, con excelente bibliografía especializada.

2. *El Medievo y la primera versión de la Biblia*

Los primeros siglos medievales, concretamente del VIII al X, son la época del renacimiento bíblico en la corte de Carlomagno, donde Alcuino († 804) y Teodulfo de Orleans († 821) llevan a cabo sendas revisiones de la Vg. influidas en parte por la tradición textual hispana. Pero España, debido a sus condiciones políticas, estuvo excluida de este renacimiento. Sólo a partir del s. XI se puede volver a hablar de una aportación original hispana al mundo de la Biblia y concretamente al de las versiones bíblicas, llevada a cabo mediante la colaboración de sabios pertenecientes a las tres grandes culturas del momento: la islámica, la judía y la cristiana. Factor importante para ello es la fundación de la famosa Escuela de Traductores de Toledo, especialmente en los tiempos en que fue impulsada por los obispos Raimundo (1126-1152) y Rodrigo Jimé-

nez de Rada (1208-1247), y sobre todo en tiempos de Alfonso X el Sabio (1223-1284). Y no hay que olvidar la Escuela de Traductores existente también ya en el s. XII en Aragón, así como la obra de san Raimundo de Peñafort († 1275), en particular su escuela de lenguas orientales de Barcelona, dirigida por Raimundo Martí, y la actividad científica y misionera de hombres como Raimundo Lull, Pedro Pascual y Arnaldo de Vilanova.

a) La Biblia latina.

En cuanto al *texto latino*, hasta el s. XIII, en que se adopta en España el texto revisado en París, predominan las biblias del tipo de las recensiones de Peregrino e Isidoro, aunque se conocen otras con influencias francesas, especialmente en el norte de España, a partir de la llegada de monjes franceses benedictinos, cluniacenses y cistercienses a nuestra patria. Según los especialistas, las biblias latinas leonesas, aragonesas y castellanas del s. XII muestran ya cierta influencia de las revisiones francesas (así en la Biblia de Huesca, la de Calahorra, la de San Millán), mientras que las catalanas parecen seguir un camino independiente (p. ej., las llamadas biblias de Urgel, de Ripoll, de Rosas).

Son notables en esta época las *biblias miniadas*, obras cumbres de este arte, donde se mezclan aires orientales, bizantinos y autóctonos en artísticas creaciones, llenas de belleza y expresión. Recordemos, por poner sólo algunos ejemplos, la Biblia de San Isidoro de León (960), la Biblia de Avila (s. XII), la segunda Biblia de San Isidoro de León (s. XII), la Biblia románica de Burgos (s. XII) y la Biblia de San Millán de la Cogolla (s. XII).

b) La primera traducción castellana.

Pero, sin duda, la gran aportación de la época son las *biblias romanceadas*, es dcir, las primeras traducciones de la Biblia a las lenguas hispánicas, en cuya obra fue notabilísima la aportación de los judíos sefardíes españoles, que se hallan presentes en escuelas de traductores como las de Córdoba y Ripoll (s. X), la de Tarragona (s. XI) y sobre todo la de Toledo (s. XII y XIII).

Las biblias romanceadas, a pesar de que las escuelas de teología uan la Biblia latina como autoridad, nacen hacia el s. XII debido a la conjunción de varios factores, entre los cuales hay que destacar quizá la falta de connaturalidad de muchos judíos para con el latín y la necesidad sentida de un acercamiento de la Biblia al pueblo en

el momento en que las lenguas romances están llegando a su edad adulta.

Sin embargo, la primera traducción (parcial) de la Biblia al castellano proviene no del mundo judío, sino del Oriente. En efecto, Almerich, «arcidiano de Antioquía», envía al arzobispo Don Raimundo de Toledo († 1151), antiguo compañero de juventud, el relato que aquél le había pedido sobre su visita a Tierra Santa, en el que inserta varios textos del AT traducidos al castellano casi siempre del hebreo. Este viaje, calificado como *la fazienda de Ultra Mar* por el mismo obispo, es obra según parece de Aimerich Malafaida, que llegaría a ser tercer patriarca de Antioquía y que muere entre 1167 y 1196. La obra fue compuesta entre los años 1126 y 1142, y su lengua es contemporánea del Poema del Mío Cid.

c) Bibliografía.

Además de la bibliografía anterior, se encontrará lo esencial sobre el texto latino y buena bibliografía en K. Reinhardt, *Biblioteca Bíblica Ibérica medieval* (Madrid 1986) 11-21. Una muestra de los códices de la época en P. de Miguel, *La Biblia en los códices de España* (Madrid 1970), con buenas reproducciones. La edición crítica de la «Fazienda» es de M. Lazar, *Almerich, Arcidiano de Antiochia. La Fazienda de Ultra Mar. Biblia romanceada et Itinéraire Biblique en prose castillaine du XII siècle* (Salamanca 1965). Noticia de otra posible traducción castellana muy antigua, conservada en el códice 167 de la catedral de Córdoba, en M. Nieto Cumplido, *Hallazgo de un manuscrito de la primera Biblia Castellana:* «El Correo de Andalucía» (17 noviembre 1971) 23.

3. *Traducciones romances castellanas de la Biblia (s. XIII-XV)*

Si bien muchos traductores de la Biblia al castellano en el Medievo fueron judíos, las traducciones se hacen unas veces del hebreo, y otras del latín o incluso combinando ambas lenguas. Las traducciones del hebreo estaban destinadas a judíos o eran encargadas por mecenas cristianos, mientras que las otras se destinaban a cristianos. He aquí una clasificación de las más importantes conocidas.

a) Biblias romanceadas del hebreo y del latín.

De la primera mitad del s. XV es la *Biblia judeocristiana (ms. de El Escorial I-j-4),* que contiene el AT, menos Baruc, además de los deuterocanónicos Est y Dn. Sal está traducido de la Vg. y del

Salterio galicano; los deuterocanónicos de la Vg. Los destinatarios parecen por tanto cristianos, aunque no es seguro. Supone un paso adelante en la creación de un lenguaje bíblico más culto, un momento en que se aceptan ciertos vocablos bíblico-eclesiásticos que enriquecerán el idioma, como apóstol, evangelio, contrición, justicia, circuncisión.

La *Antigua Biblia judía (El Escorial I-j-7; I-j-5)* se halla en dos copias manuscritas del s. XV. Ambas componen una sola Biblia, traducida probablemente el siglo anterior. Comprenden Jos-Re, Profetas y Escritos, según el orden masorético. Hecha por judíos para judíos, pero menos servilmente literal que la anterior y con menos cultismos. Probablemente es anterior a I-j-4.

Del s. XV es la *Moderna Biblia judía (El Escorial J-II-19)*. Contiene Pentateuco y Profetas anteriores del canon hebreo y está dividida en secciones. Se trata de una Biblia judía para judíos, ajustándose al texto masorético, si bien con soltura y fluidez y con influencias claras del targum de Onquelos.

Conocemos también algunas *Biblias prealfonsinas (El Escorial I-j-8; I-j-6)*. Los manuscritos, del s. XIV y XIII respectivamente, reflejan una traducción hecha de la Vg. a mediados del s. XIII, salvo el Salterio, que parece haber sido traducido del hebreo, si bien adaptado posteriormente al Salterio galicano por Herman el Alemán. Contiene además el NT. Un texto parecido al anterior es el que ofrece otro manuscrito de El Escorial (I-j-2), que contiene parte del AT y casi todo el NT y sería del mismo s. XIII. Quizá deba asimilarse a estas traducciones la del manuscrito de Madrid (BN 10.899), cuyo contenido son los profetas con el prólogo de san Jerónimo.

La *Grande e general Estoria* es la magna obra de Alfonso X el Sabio († 1284). En ella se proponía el rey sabio con sus colaboradores narrar los hechos de la historia universal, eligiendo como patrón la Biblia, cuyos textos traduce del latín, complementándolos con otras fuentes muy diversas. En su proyecto comprendía seis voluminosas partes, aunque las dos últimas están incompletas. El texto bíblico traducido abarca desde el Génesis hasta comienzos del NT y generalmente se glosa con notas de los comentaristas, en especial de Pedro Coméstor, cuyas opiniones se discuten. El manuscrito de la cuarta parte está fechado en 1280, único dato cronológico preciso que se conoce.

La *Biblia de Alba* recibe este nombre de la casa noble que la posee y la ha editado en facsímil. Su autor fue el rabino judío Mosé Arragel de Guadalajara, por encargo del Maestro de Calatrava Don

Luis de Guzmán, entre 1422 y 1430. El franciscano fray Arias de Enzina supervisó la obra y la Inquisición la toleró sin destruirla. Su examinador la definió como «traducción de un rabino en sentido católico». Y el mismo traductor afirma que lo hizo no para «desimpresionar», a nadie de su fe, sino para que cada uno, judío o cristiano, interprete las Escrituras según lo que «a cada uno de sí cuadra el creer, disputar o sostener su ley que más podrá». El mismo Arragel nos ha dejado los criterios de su traducción: se hace directamente del hebreo, pero teniendo en cuenta la Vg. y procurando armonizar ambos textos cuando fuere posible; si no lo es, prefiere el hebreo. De aquí la existencia de muchos latinismos, que el autor excusa. Añade además muchas glosas marginales, tanto de intérpretes judíos como cristianos. Las bellas ilustraciones que la acompañan pertenecen también a judíos y cristianos.

Suele denominarse *Biblia de la Academia* un manuscrito de la Real Academia Española de la Historia (Academia 87). Contiene Profetas (del hebreo) y Mac (del latín). La versión no parece completamente original, sino dependiente de I-j-4.

Finalmente, la *Biblia judía antigua (preferrariense; El Escorial I-j-3)* es una Biblia hebrea completa, sin los deuterocanónicos, pero con Mac. El autor es judío y sus destinatarios parecen cristianos. Compuesta en el s. XV, es muy literal, con numerosos arcaísmos, signo probable de lenguaje sacral. En cierto modo es el prototipo de la Biblia de Ferrara.

b) Biblias romanceadas sefardíes.

La más famosa es la *Biblia de Ferrara.* Impresa en Ferrara (Italia), está traducida del hebreo. La primera edición se hizo con dos impresiones diferentes, una para cristianos, dedicada al Duque de Ferrara por el portugués Duarte Pinel y el español Jerónimo Vargas con fecha 1 de marzo de 1553, y otra para judíos, dedicada a Dª Gracia Naci por Abraham Usque y Yom Tob Atías, que son los mismos de antes, con fecha 14 de Adar de 5313 de la era judía. Se ha editado varias veces. Una de las últimas apareció en Argentina en 1946, aunque muy modernizada en las expresiones. Los criterios de traducción, expresados por los autores, son: un gran aprecio por el español como lengua universal, la «más llegada a la verdad Hebrayca que se pudiese», y la referencia a la traducción literal latina de Santos Pagnino, tratando siempre de que cada palabra castellana correspondiese a otra hebrea en número y orden, siguiendo «el lenguaje que los antiguos Hebreos Españoles usaron», lo cual pro-

duce cierto hieratismo religioso y, a veces, crea dificultad para la comprensión del texto, hasta el punto de que casi se puede aprender gramática hebrea con esta traducción. Literalismo absoluto, utilización de traducciones homófonas, recurso a la exégesis judía, transcripción de algunos términos hebreos, arcaísmo, tales son las características de esta versión, que tendrá su influencia en versiones posteriores, como la de Casiodoro de Reina.

El otro texto interesante es el *Pentateuco de Constantinopla*. Fue impreso por Eliezer Soncino en Constantinopla el año 1547 y es un Pentateuco políglota: dos versiones, neogriega y castellana, enmarcan el texto hebreo, además de añadir el targum Onquelos y el comentario de Rashi. Está escrita en ladino, castellano con caracteres hebreos. El autor no da los criterios de traducción, pero el resultado, parecidamente a lo que sucede con la Biblia de Ferrara, es un castellano con sintaxis hebrea y vocabulario arcaizante, una lengua sagrada, clásica, específica de la liturgia y la enseñanza, si bien la morfología y la fonética son típicamente castellanas, lo cual nos indica que los traductores conocen y hablan castellano. La Biblia de Ferrara es el punto de llegada de las traducciones judeoespañolas y el punto de partida de las numerosas traducciones ladinas existentes fuera de España.

c) Bibliografía.

Sobre las Biblias romanceadas hay bastante literatura. Son trabajos fundamentales los de M. Morreale, *Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las biblias medievales en castellano:* «Sefarad» 20 (1960) 66-109; y G. M. Verd, *Las Biblias Romanzadas. Criterios de traducción:* «Sefarad» 31 (1971) 319-351, así como K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren,* o.c., 93-100; id., *Biblioteca Bíblica,* o. c., 22-29. En todos ellos se encontrarán ediciones y más bibliografía, así como otros textos interesantes para la historia de la Biblia en España. De la *Grande e General Estoria* están editadas sólo las dos primeras partes por A. G. Solalinde, pero hay dos antologías que pueden ser útiles: A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio* (Madrid ^{8}1984), que contiene Lam y algunos pasajes de Judit, y M. Villar Rubio, *General Estoria. Antología* (Barcelona 1984), con muy pocos pasajes bíblicos, entre otros el comienzo de Gn. M. Morreale ha publicado Cant en *Il volgarizzamento del Cantico dei Cantici nella General Estoria di Alfonso X di Castiglia,* en *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 140 (1981/82) 389-409. Es interesante también el estudio de L. Alonso Schökel, *La Biblia de Alfonso el Sabio:* «Cuadernos Bíblicos» 10 (1984) 67-78. Además cf. L. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola* (Salamanca 1983).

4. *Biblias catalanas y valencianas medievales*

Cataluña y Valencia participan, como Castilla, de la tradición propia de la Europa medieval cristiana con sus versiones bíblicas moldeadas en la Vulgata, sus historias bíblicas parafraseadas, sus biblias rimadas, las adaptaciones de los evangelios apócrifos y una extraordinaria floración de literatura devota de trasfondo bíblico. Sin embargo, la diferencia mayor con las versiones bíblicas castellanas es que todas se hacen desde la Vg., siendo inexistentes las versiones del hebreo. Por otro lado, las noticias conocidas sobre la Biblia en el ámbito valenciano-catalán de este tiempo no son muchas y deben además ser cuidadosamente interpretadas. Así, sabemos de la prohibición de traducir la Biblia «en romancio» por el concilio de Tarragona (1233) en tiempos de Jaime I de Aragón; pero ello no supone por sí solo que hubiera traducciones antes de esta fecha, pues parece más bien un eco de las disposiciones del concilio de Toulouse (1228) contra los albigenses.

Sabemos que Pedro el Grande poseía en 1285 una Biblia latina francesa de 1235 y que su hijo, Alfonso II el Conquistador, la mandó traducir al catalán en 1287 a Jacme de Montjuich, el cual habría completado esta traducción tres años más tarde. Es la llamada *Biblia de Alfonso II,* restos de la cual podrían contenerse en algunos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París del s. XVI. Interesante es también la *Biblia rimada de Sa Bruguera;* algunas de sus partes se remontan al s. XIII, a la traducción rimada llevada a cabo por Romeu Sa Bruguera, al menos por lo que se refiere al Salterio. Y la historia sagrada moralizante escrita en provenzal por Guillem Serra en 1451 con el título latino *Genesi de Scriptura.*

Pero, sin duda, la versión más famosa es la traducción completa de la Biblia al valenciano hecha por el hermano de san Vicente Ferrer fray Bonifaci Ferrer († 1417), prior de la cartuja de Porta Caeli, publicada el año 1478. Por desgracia, la edición fue destruida casi totalmente; sólo ha llegado hasta nosotros el último folio, que contiene el colofón. Es posible que «lo psalteri tret de la Biblia de stampa» corregido por el inquisidor Borrell e impreso hacia 1480 en Barcelona pertenezca a esta Biblia. Y lo mismo se puede decir de los evangelios del s. XV contenidos en el códice 3 del antiguo archivo de Palau. Por otro lado, F. Pérez afirma que no sería ésta la primera Biblia impresa en España, pues consta por un inventario del 8 de abril de 1475 que el «cavaller Pere Garro» poseía una Biblia catalana impresa. Sin embargo, nada más sabemos de ella.

De otros textos tenemos noticia y de algunos se va descubriendo

nueva información. Bástenos aquí citar un «Psalteri tralladat de latí en romanç per Johan Ruiç de Çorella», gran humanista valenciano, publicado en Venecia en 1490. Para otros datos nos remitimos a la bibliografía.

Bibliografía. Una completa información puede obtener del trabajo de M. Morreale, *Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en catalán:* «Analecta Sacra Tarraconensia» 31 (1958) 271-290; para una visión general cf. F. Pérez, *La Biblia en España,* en B. Orchard y otros, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura I* (Barcelona 1956) 87-89; R. Díaz i Carbonell/B. Ubach i Nuet, *Les versions bibliques als Països Catalans,* en *Gran Enciclopedia Catalana* III, 1 (Barcelona 1971) 522-524, s.v. «Biblia»; completar estos datos con J. Perarnau, *Aportació al tema de las traduccions bibliques catalanes medievals:* «Revista Catalana de Teología 3 (1978) 17-98; id., *Noves dades sobre traduccions catalanes de la Biblia els segles XIV i XV:* «Arxiv de textos Catalans Antics» 2 (1983) 349-356.

5. *La Biblia en la Iglesia católica española hasta Trento*

a) La Políglota Complutense.

La producción de traducciones parciales y divulgadoras de la Biblia en Cataluña, Valencia y Castilla a lo largo de los siglos XIV y XV fue bastante numerosa y no podemos reseñarla aquí. Ha sido bastante bien catalogada en los trabajos de M. Andrés y de K. Reinhardt y debe tenerse muy en cuenta para comprender la situación creada en España en los alrededores del concilio de Trento. Pero, sin lugar a dudas, la gran obra bíblica de comienzos del s. XVI fue la *Biblia Polyglotta Complutensis,* impresa ya en 1514/1517 en Alcalá, aunque publicada el año 1520 por no haber llegado antes la licencia de Roma. Sus seis volúmenes son un monumento a los conocimientos filológicos y humanistas de aquella Universidad de Alcalá en el momento cumbre de su gloria. En los vol. 1-4 se halla el AT en hebreo y griego con traducción latina interlineal, además del Tg. Onquelos con traducción y Vg.; el vol. 5 contiene el NT en griego más Vg. con algunos prólogos y vocabularios; finalmente, el vol. 6 ofrece un diccionario latino/hebreo y arameo del AT, vocabulario y concordancia de todas las palabras latinas, interpretación de los nombres propios hebreos, arameos y griegos (todo probablemente del hebraísta Pablo Coronel) y varias introducciones gramaticales (seguramente de Alonso de Zamora). Estos dos fueron quienes prepararon el texto del AT, junto con Alfonso de Alcalá, buscando

manuscritos hebreos y arameos adecuados para ello. En el texto griego trabajaron Diego López de Zúñiga, Juan de Vergara, Hernán Núñez «el Comendador griego», Bartolomé de Castro, Demetrio Lucas y, aunque en poca parte, Antonio de Nebrija y Núñez Delgado. Su gran promotor y mecenas fue el mismo creador de la Universidad Complutense, el cardenal Jiménez de Cisneros.

Existen también dos copias manuscritas con el texto hebreo de la Biblia y traducción interlineal, una dedicada a la Universidad de Alcalá (en 1526-1530) y otra a la de Salamanca (1536-1537), firmadas por Alonso de Zamora y Pedro Ciruelo, aunque el traductor parece ser en ambos casos el primero. Se trata de una traducción aún más exacta que la famosa del humanista italiano Santos Pegnino (1517), y la recogerá más tarde Arias Montano en su Biblia Regia.

Unos años más tarde, en 1572, Arias Montano dirige una nueva edición de la Biblia Políglota Complutense, impulsada esta vez por el rey Felipe II y el editor de los Países Bajos Plantin. En realidad se convirtió en una nueva obra, mucho más moderna en su realización, empezando por añadir a la versión latina de la Vulgata la traducción literal de Santos Pagnino, retocada por el mismo Arias Montano. Además de añadirse la versión siriaca, el último volúmen comprendía tratados de A. Montano sobre cuestiones como la interpretación de la lengua santa, el lenguaje del gesto, medidas hebreas, geografía bíblica, topografía de Jerusalén, etc. Algo nuevo, que dejaba atrás tanto a Erasmo como a Trento, hasta el punto de que el papa Pío V se negaba a dar su aprobación, la cual llegó de Roma sólo tras la muerte del papa. Es la *Biblia Regia*, punto de llegada de la Políglota Complutense y verdadero arranque de las posteriores grandes políglotas.

b) La Biblia en romance y su prohibición.

Durante los finales del s. XV y la primera mitad del XVI existen numerosas traducciones parciales de la Biblia, así como innumerables libros de piedad con textos bíblicos. Así, por reseñar sólo algunos de los más importantes, Alfonso Alvarez de Toledo traduce Job en Sevilla en 1545; Francisco de Castillo, los Proverbios en 1558; Andrés Flórez elabora una suma de toda la Sagrada Escritura en verso heroico castellano; Gómez de Santofimia traduce el Salterio hacia 1535, y Fernando Jarava hace lo mismo con Job, algunos salmos y Lam entre 1540 y 1543; Pedro de Lerma pone Lam en verso castellano en 1534, y Fray Ambrosio de Montesinos

edita sus popularísimas Epístolas y Evangelios para todo el año en 1512, revisión de la anterior traducción de Gonzalo de Santa María, y publica en 1502 la traducción, también muy popular, de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. Las vidas de Cristo, en las que se glosaban ampliamente textos evangélicos, proliferan en este momento, tanto en castellano como en otras lenguas hispanas, así como los libros litúrgicos en romance, donde también pueden encontrarse muchos textos bíblicos.

Tal florecimiento bíblico había tenido sus dificultades, principalmente a causa de los judaizantes y de algunas herejías, desde el s. XIV. Pero sufrirá sobre todo en los tiempos inmediatamente anteriores a Trento un parón total a causa del ambiente antiprotestante del momento. Las consecuencias de estas prohibiciones bíblicas serán muy graves para la traducción y la lectura de la Biblia en España.

Hemos aludido ya a las primeras prohibiciones del concilio de Tarragona en 1233, que en realidad no tuvieron demasiados efectos, pues ningún concilio del reino de Aragón renueva durante el siglo XIII esta prohibición, mientras que, según hemos visto, se siguen haciendo traducciones romances de la Biblia, tanto en Valencia y Cataluña, como en Castilla. El arzobispo Carranza alude a una prohibición de «biblias vulgares» en España durante el reinado de los Reyes Católicos, pero no debió de ser general y parece referirse más bien a versiones judías. De hecho sabemos que, al llegar a Valencia en 1497 este edicto, cuando el inquisidor valenciano mandó recoger y quemar las biblias que pudo, se provocó un gran escándalo en Valencia y una reacción que concluyó en un edicto mucho más moderado. Algo parecido sucedió en Salamanca en 1492, donde se quemaron alrededor de 20 volúmenes, pero no en Barcelona, donde desgraciadamente se aplicó el primer decreto inquisitorial con todo rigor.

Más seria fue la prohibición del índice de 1551, donde se prohíbe una serie de biblias sospechosas que circulaban por España, al igual que por Europa, además de las biblias «en romance castellano o en cualquier otra vulgar lengua», aunque todavía nada se dice acerca de las traducciones parciales. Pero el más severo índice será el de 1559, del mismo inquisidor general Fernando de Valdés. No sólo habían de recogerse las biblias en romance y los distintos libros bíblicos publicados por separado, sino incluso «todos y cualquier sermones, cartas, tratados, oraciones y otra cualquier escritura escrita de mano, que hable o trate de la sagrada Escritura o de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia y de la religión cristia-

na». Ni siquiera se permiten libros que contengan citas bíblicas en romance.

De hecho, el índice del papa Pío IV, promulgado en 1564, que recogía en gran parte el fruto de las arduas discusiones de los padres conciliares en Trento, no era tan severo, pues permitía la lectura de la Biblia latina a los doctos con permiso del obispo, y en lengua vulgar con permiso del párroco, del confesor o del superior religioso. Desgraciadamente, en España se impondría la severidad del índice de 1559. Con ello las traducciones católicas de la Biblia quedarán prácticamente paralizadas en España hasta finales del s. XVIII.

c) Bibliografía.

Para el conjunto cf. K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren*, o. c., 171ss; M. Andrés, *La Teología en el siglo XVI*, en id. (ed.), *Historia de la teología española* I (Madrid 1983) 634-646. Para la Políglota Complutense, aparte los trabajos citados en los dos estudios anteriores, cf. el clásico estudio de M. Revilla, *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917), y la publicación reciente de la Fundación Bíblica Española, *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense* (Valencia 1987), con trabajos sobre todas sus partes y bibliografía seleccionada. Se encontrarán muchísimos datos de interés sobre la Biblia en este tiempo en M. Bataillon, *Erasmo y España* (Madrid/México ²1966). Sobre las prohibiciones de biblias, cf. además J. Enciso, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del tridentino:* EstBib 3 (1944) 523-560; J. I. Tellechea, *Bible et Théologie en langue vulgaire. Discussion à propos du «Chatéchisme de Carranza»*, en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles* (Tours 1979) 219-231; id., *Biblias publicadas fuera de españa, secuestradas por la Inquisición en Sevilla en 1552:* «Bulletin Hispanique» 64 (1962) 236-247; id., *La censura inquisitorial de Biblias de 1554:* «Anthologica Annua» 10 (1962) 99-142, con edición del texto; D. de Pablo Maroto, *El índice de libros prohibidos del Concilio de Trento:* RET 36 (1976) 39-64.

6. *Traducciones no católicas de la Biblia*

El movimiento de reforma protestante no pudo penetrar ampliamente en España, pero la relevancia que en él se daba a la Escritura dejó ciertamente sus huellas y su aportación en el campo de la historia bíblica española, si bien la mayoría de los libros se tendrán que editar fuera de España.

a) Traducciones parciales.

Entre los que tradujeron parcialmente la Biblia recordemos al erasmista conquense Juan de Valdés, refugiado en Nápoles, buen estilista y conocedor de la lengua, que tradujo entre los años 1531 a 1541, en que murió, Sal, Mt y algunas epístolas paulinas. Sin embargo, el primer NT protestante se debe al helenista burgalés Francisco de Enzinas († 1552), discípulo de Melanchton, quien le animó a la empresa. El Nuevo Testamento se publicó en Amberes el año 1543, y la obra valió a su autor la cárcel, de la que escapó, dedicando su vida a preparar una traducción de toda la Biblia que no llegó a culminar. Menéndez Pelayo considera esta obra, aunque inferior a la de Valdés desde el punto de vista lingüístico, con un lenguaje hermoso «como de aquel buen siglo», aunque critica en algunos puntos su literalidad excesiva. Además, Juan Pérez de Pineda, montillano y antiguo rector del Colegio de la Doctrina de Sevilla, publicó en Ginebra, donde se había refugiado, un Nuevo *Testamento y una traducción de los Salmos (1556-57), también de* buena calidad lingüística. Finalmente, de este tiempo es también la traducción del NT al vasco, publicada por Juan Leizarraga de Briscous en 1571, reeditada varias veces en nuestro siglo.

b) La Biblia de Casiodoro de Reina.

Pero, sin duda alguna, la obra de mayor envergadura fue la traducción completa de toda la Biblia llevada a cabo por Casiodoro de Reina († 1594), ex monje jerónimo de San Isidoro de Sevilla, después convertido al protestantismo. Tras doce años de trabajo, como él mismo confiesa, imprime su clásica versión en Basilea el año 1569 con el siguiente título: *La Biblia, que es, los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento. Trasladada en Español.* La traducción fue hecha casi seguramente de los originales, utilizando además otros instrumentos, como la versión literal latina de Santos Pagnino y la literalísima castellana de la Biblia de Ferrara, así como la versión neotestamentaria de Juan Pérez de Pineda, que prácticamente copia desde 2 Pe hasta Ap. Esta Biblia, conocida vulgarmente como «Biblia del Oso» por el grabado que figura en su portada, fue revisada por Cipriano de Valera, quien preparó la segunda edición, aparecida en Amsterdan en 1602. Coloca los deuterocanónicos del AT al final, añade algunas notas y corrige en parte el texto de Reina, eliminando los pasajes deuterocanónicos y los textos no hebreos que Reina había puesto entre paréntesis, especialmente en Prov. Esta versión, conocida popularmente como Reina-Valera,

con varias revisiones posteriores, las más importantes de las cuales se hicieron en 1862, 1909, 1960, es la que han editado con más frecuencia las Sociedades Bíblicas y siguen usando en la actualidad los cristianos de confesión protestante y lengua castellana de casi todo el mundo.

c) Bibliografía.

Para las versiones parciales cf. las obras de M. Andrés y de M. Bataillon citadas anteriormente. Así mismo tiene datos siempre interesantes M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols. (Madrid [9]1986) I, 783ss; II, 150ss. La bibliografía más completa sobre los reformadores españoles, donde se encontrarán numerosos datos para nuestro tema, es la de A. Gordon Kinder, *Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century: a Bibliography* (Londres 1983); sobre Casiodoro cf. del mismo, *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (Londres 1975), con buenos datos sobre la elaboración de la Biblia y amplia bibliografía; además, G. M. Verd., *Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia:* EstEcl 46 (1971) 511-529; acerca de la Biblia de Reina cf. los artículos de divulgación de J. Alonso Díaz, A. Araujo y J. Guillén Torralba en «Cultura Bíblica» 27 (1970) 277-292; con el título *Biblia del Oso* ha sido reeditada en cuatro volúmenes con ortografía modernizada e introducciones actuales (Madrid 1988ss).

7. *Del Concilio de Trento hasta finales del s. XIX*

a) La situación después de Trento.

Tras el concilio de Trento hay en España un verdadero renacer bíblico que afectará a Salamanca y a Alcalá, sobre todo a partir de ese año de 1562. Pero no se puede decir lo mismo respecto a las traducciones bíblicas. El índice de 1559 fue decisivo, y la traducción que hubiera podido existir no llegó siquiera a plantearse entre los católicos. Fray Luis de León tradujo con finalidad privada hacia 1570 el Cantar de los Cantares, y su divulgación le acarreó cinco años de cárcel. Fue publicada en 1798. Su traducción y comentario a Job no pudo tampoco publicarse hasta 1799. Tampoco fray Luis de Granada pudo publicar su versión del Salterio, realizada en 1580. Sólo el año 1801 podrá salir de la imprenta. Otras traducciones parciales de la Biblia se hicieron durante estos

años, especialmente del libro de los Salmos, casi todas ellas fuera de España y de escasa difusión.

b) Tímida apertura en el siglo XVIII.

A mediados del s. XVIII, los peligros de leer la Biblia ya no parecían tan grandes. Por ello el papa Benedicto XIV, con un breve fechado el 23 de diciembre de 1757, permitía que se manejasen ediciones en lengua vulgar, siempre que se hiciesen con todas las licencias y con notas de los Santos Padres y exegetas católicos notables en los lugares difíciles. Es el momento en que las diversas naciones católicas se preparan para hacer una versión de la Biblia que todos puedan usar sin problemas de heterodoxia. En España, sin embargo, la prohibición de editar traducciones de la Biblia en lengua vulgar no es levantada por la Inquisición hasta 1782. Este nuevo ambiente hace que nazcan algunas traducciones parciales de textos bíblicos, como la traducción en verso de Lam por Gregorio de Salas (1777), Sal y los libros sapienciales por Angel Sánchez entre 1785 y 1789, Re en 1790 por Eugenio García, los evangelios en 1785 por Antonio Petite y algunas más. La situación, sin embargo, no era demasiado buena, como puede verse gráficamente descrita en las crónicas de las andanzas españolas del británico G. Borrow, comisionado en 1836 por la Sociedad Bíblica de Londres para propagar el texto evangélico. Según él, y probablemente no andaba muy equivocado, el 95% de los españoles no sabía siquiera que existiese el Nuevo Testamento.

c) Las biblias de Scío y Torres Amat.

En este contexto aparece la primera traducción católica completa de la Biblia, hecha por el escolapio Felipe Scío de San Miguel, publicada en Valencia entre 1790 y 1793. La Biblia, traducida de la Vulgata, supuso una novedad en el panorama bíblico español. Colaboraron con él varios escolapios, especialmente el P. Benito Feliú. Se trata de una traducción caracterizada por la fidelidad al texto latino y el abundante empleo de notas aclaratorias. Todo ello hace que a veces el lenguaje no sea demasiado elegante. La segunda edición, a causa de las críticas recibidas, se revisó para ajustarla aún más a la letra latina. Se hicieron muchísimas ediciones –pueden calcularse unas ochenta–, y fue difundida total o parcialmente también por las Sociedades Bíblicas protestantes.

Treinta años después aparece una nueva versión castellana de

toda la Biblia, publicada por Félix Torres Amat († 1847), obispo de Astorga, quien, según sus propia confesión en el prólogo, completó la versión iniciada por el jesuita José Miguel Petisco. Las relaciones de uno y otro con relación a la traducción no están del todo aclaradas. Se trata de una versión menos literal que la de Scío, en no pocos pasajes claramente parafrástica. La primera edición consta de 9 volúmenes y aparece en Madrid entre 1823 y 1825. Se ha publicado también muchas veces con variantes y adaptaciones, tanto entre los católicos como entre las Sociedades Bíblicas protestantes. Hasta 1940 estas dos versiones serán las únicas completas católicas existentes en España.

d) Otras traducciones parciales.

Posteriores o contemporáneas de estas dos grandes traducciones, nacerán otras muchas, todas ellas parciales y de valor desigual, aunque es preciso reconocer que se trata de versiones sin estudiar críticamente. Entre los católicos merecen destacarse las traducciones en verso y prosa de los Salmos, muy numerosas, como la de Angel Sánchez (Madrid 1789), Pedro Antonio Pérez de Castro (Madrid 1799), Pablo Olavide (Madrid 1800) y José de Virués (Madrid 1825-1827). Del NT recordemos la traducción de los evangelios de Anselmo Petite (Madrid 1875), que tuvo bastante aceptación. Otras pueden consultarse en la bibliografía que se acompaña.

En catalán apenas si hay traduciones bíblicas en este tiempo. La más notable es la del NT, hecha probablemente por José María Prat Colom sobre la Vulgata y publicada por la Sociedad Bíblica de Londres con fines propagandísticos en Londres (1832, 1835), en Barcelona (1836) y después, traducida al castellano, en Madrid (1888). En vasco se debe subrayar la traducción de la Biblia hecha por el capitán J. Duvoisin aparecida en Londres entre los años 1859-1865; trabajó siete años en ella, traduce de la Vulgata y, según afirman los conocedores, su vasco labortano es rico en léxico, pero poco espontáneo y flexible. También José Antonio Uriarte intentó la misma tarea, pero sólo se publicaron Gn, Ex y Lv (Londres 1859). Menos aún llegó a realizar el sacerdote católico de San Juan de Luz, convertido al anglicanismo, Pierre d'Urt o Urte, del cual se publicó el año 1894 en Londres Gn y 22 capítulos de Ex.

Entre las traducciones parciales no católicas en castellano recordemos la del NT hecha por Guillermo H. Rule, misionero metodista en Andalucía, publicada en Gibraltar y Londres entre 1841 y 1880; la muy literal del NT titulada *Las Escrituras del Nuevo Pacto,*

por Guillermo Norton, ayudado de Juan Calderón y probablemente del doctor Lucena (Barcelona 1858; [2]1871). Otras versiones pueden consultarse en la bibliografía adjunta.

e) Bibliografía.

Sobre la situación bíblica en este tiempo, cf. en general M. Avilés Fernández, *La exégesis bíblica española (1546-1700)*, en M. Andrés (ed.), *Historia de la Teología Española*, o. c., II, 75-160; K. Reinhardt está publicando un nomenclátor por orden alfabético de biblistas españoles de los siglos XVI y XVII que contiene muchísimos datos interesantes; puede consultarse lo publicado hasta ahora en RET 41 (1981) 91-145; 43 (1983) 27-55; 44 (1984) 55-111, llegando hasta Juan Alfonso Curiel. Sobre traducciones de clásicos de estos siglos, cf. también los finos estudios de L. Alonso Schökel en L. Alonso Schökel/E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Madrid 1977) 295-323 (varios clásicos); 324-353 (Fray Luis de León); además del mismo, cf. «Cuadernos Bíblicos» 13 (1987) 1-64 (traducciones de Job por Pero Lope de Ayala y el Conde de Rebolledo, además de las epístolas de Job de Antonio Enríquez Gómez). Sobre el siglo XVIII sigue siendo interesante el panorama pintoresco pero realista dibujado por G. Borrow, *La Biblia en España* (Madrid 1967). Para las biblias de Scío y Torres Amat, cf. G. M. Verd, *El Padre Scío, traductor de la biblia:* EstBib 32 (1973) 137-156, completado con el trabajo de J. P. Burgués Dalmau, *La Biblia del P. Felipe Scío, primera edición católica de la Biblia en España (1790-1793):* «Analecta Calasanctia» 58 (1987) 259-335, donde se hallará amplia bibliografía.

8. *Traducciones bíblicas en nuestro siglo*

El movimiento bíblico general, que encuentra su punto máximo en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, el año 1943, hizo que se desarrollasen todos los campos de las ciencias bíblicas y, naturalmente, impulsó las traducciones de la Biblia a las lenguas hispánicas.

a) Traducciones catalanas, vascas y gallegas.

En este campo la iniciativa partió de las letras catalanas. Ya a primeros de siglo se encuentran diversos intentos de traducir la Sagrada Escritura, concretamente la versión moderna de los evangelios llevada a cabo por F. Clascar, a quien se encargó una traducción completa de la Biblia al catalán, que no pudo llevar a cabo. Popular era la versión que de los evangelios y Hechos llevó a cabo en 1915 M. Serra Esturí, reeditada por la Comisión de la Obra del

Santo Evangelio en 1924. Pero las dos más grandes realizaciones catalanas fueron la *Biblia de Montserrat*, llevada a cabo por los benedictinos de la Abadía del mismo nombre bajo la dirección de Dom Buenaventura Ubach. Traducción, notas y magnífica presentación caracterizan esta magna obra, que comienza en 1928 con Gn y constará de 32 volúmenes. La otra empresa es la *Biblia de la Fundació Bíblica Catalana*, que publica la traducción de toda la Biblia en 15 volúmenes desde 1929 hasta 1948. Desde el punto de vista ecuménico tiene interés la traducción interconfesional del *Nou Testament* (Barcelona 1979; ^{2}1986) llevada a cabo con la colaboración de varias asociaciones y bajo los auspicios de la conferencia Episcopal Tarraconense y las Sociedades Bíblicas Unidas.

También en el mundo de la lengua vasca se llega a realizaciones en este siglo. La realización más importante es la traducción de toda la Biblia hecha por R. Olabide y publicada en Bilbao en 1958. De ella hay reediciones en los años 1969 y 1972. A partir de 1986 ha comenzado a trabajar conjuntamente un equipo de biblistas y conocedores del euskera, tanto católicos como protestantes, para llevar a cabo la traducción del AT directamente de los originales, completando así la traducción del NT, que ya habían concluido en 1983, publicada en San Sebastián. Por lo demás, traducciones del NT en este siglo hay varias: la de J. Kerexeta (Bilbao 1966), la de F. Olariaga (Bilbao 1978) y la del equipo interdiocesano de traductores de textos litúrgicos de las cinco diócesis vascas, incluida Bayona (San Sebastián 1980).

También este siglo ha conocido una actividad importante en el campo de las letras gallegas por lo que se refiere a la literatura bíblica. Debemos reseñar primero la obra de M. Casado Nieto, que entre los años 1965 y 1975 ha llevado a cabo una serie de traducciones del AT (Pentateuco, Job, Ecl, Cant) y del NT, hechas de la Vulgata. Además tiene interés la traducción de los evangelios, hecha del griego original por X. Morente y M. Espiña (La Coruña 1965). Pero la gran obra bíblica gallega es sin duda la coronación reciente de la traducción completa de toda la Biblia hecha de las lenguas originales por un equipo de biblistas gallegos. *A Biblia* (Santiago de Compostela 1989) es una de las aportaciones más importantes de este siglo a la cultura gallega y una buena aportación española a la cultura bíblica.

b) Traducciones castellanas en España e Hispanoamérica.

Las traducciones en castellano a lo largo de este siglo son también muy numerosas e importantes. Comienza con la edición

del NT llevada a cabo por el obispo de Vitoria, Carmelo Ballester Nieto, quien, al constatar a principios de siglo la carencia de traducciones accesibles del NT, publica la suya en Barcelona en 1920, valiéndose en gran parte de la de Torres Amat; tuvo muchas ediciones. Pero quienes verdaderamente romperían el camino de las versiones contemporáneas serían el canónigo salmantino Eloíno Nácar y el dominico del convento de San Esteban en la misma ciudad Alberto Colunga, al publicar como número uno de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) la Sagrada Biblia en 1944. Era la primera vez que se traducía al castellano la Biblia completa de las lenguas originales desde el siglo XVI. Desde entonces y de diversas maneras se han editado más de siete millones de ejemplares de esta Biblia, hecha en un castellano castizo y correcto y con notas que fueron una gran novedad para el momento. Pocos años después aparece otra traducción completa en la misma editorial, también de las lenguas originales, debida al jesuita José María Bover y al hebraísta Francisco Cantera (Madrid 1947). De factura más literal que la anterior, con un lenguaje menos elegante, pero con notas más eruditas, ha sido revisada recientemente por F. Cantera y M. Iglesias (Madrid 1975). Esta revisión, al querer ser muy fiel a los originales es a veces algo dura, pero ofrece un texto muy útil para acercarse al espíritu de los originales.

En Argentina aparece durante la primera mitad del siglo la traducción de Juan Straubinger (Buenos Aires 1948-1951), que ha tenido gran aceptación. De nuevo en España por los años 60 se ponen en marcha varios movimientos para hacer popular la Biblia en la Iglesia católica. El más interesante es sin duda la AFEBE, «Asociación para el fomento de los estudios bíblicos», que publica numerosas ediciones de los evangelios y del NT y da origen a dos versiones completas de la Biblia. La primera es la Biblia de la Casa de la Biblia (Madrid 1966), que ha tenido también muchas ediciones y ha sido sometida recientemente a una profunda revisión, de la que ha aparecido hasta ahora sólo el NT (Madrid 1989). Es un castellano claro, muy aceptable, con notas que dan lo esencial de los conocimientos bíblicos y se orientan hacia una comprensión del texto bíblico por el lector medio. La segunda, dirigida por E. Martín Nieto y publicada por primera vez en Madrid 1965, acaba de aparecer en una nueva edición revisada y puesta al día (Madrid 1988). Tiene un lenguaje claro y notas e introducciones suficientes y orientadas hacia una comprensión del texto desde la perspectiva bíblica y pastoral.

Menos logradas han sido las dos versiones completas siguien-

tes: la publicada en Barcelona (1961-62), con traducción, introducción y notas de F. Puzo, E. Bosch, L. Brates y R. Giménez en tres volúmenes, es una adaptación de la *Sacra Bibbia* de Vaccari, aunque la versión se ha hecho de los originales; la segunda es una traducción preparada por los Hijos del Corazón de María y publicada en Barcelona (1966).

De mucho mayor interés e influencia es la adaptación de la *Biblia de Jerusalén*, la prestigiosa traducción francesa de la Biblia llevada a cabo en un trabajo de muchos años por los profesores y colaboradores de la «École Biblique de Jérusalem». Se aceptaron las introducciones, las notas, los paralelos bíblicos y los criterios textuales de esa edición y se hizo una nueva traducción de los originales por un equipo de biblistas, coordinado por J. A. Ubieta (Bilbao 1967). La revisión de 1975 ha mejorado notablemente la edición anterior, que hace de esta Biblia la mejor anotada, si bien la traducción castellana es muy irregular. Existe una edición pastoral con notas e introducciones adaptadas.

La traducción completa más reciente es la *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975), hecha por un equipo de traductores bajo la dirección de L. Alonso Schökel y Juan Mateos. Es la culminación de un trabajo previo de traducción, tanto del NT como del AT, a lo largo de varios años y con el título de *Los libros sagrados*. La traducción utilizada el procedimiento de equivalencia dinámica e intenta una versión que pueda ser leída con gusto en nuestra lengua. El resultado es un bello castellano, que alcanza cotas altísimas en Sal, Job, Cant, Ez y Prov. El NT es más irregular. Tiene buenas introducciones y un útil vocabulario final, pero carece de notas. Existe una reciente edición del NT con abundantísimas notas (Madrid 1988), pero no siempre claras.

Finalmente, la *Biblia latinoamericana*, editada a finales de los años 60 y dirigida por R. Ricciardi y B. Hurault presenta una traducción con amplios comentarios orientados a las comunidades cristianas de Latinoamérica y aplicaciones concretas a los problemas de aquellas Iglesias.

Dejemos constancia también de algunas traducciones parciales. La *Biblia para la iniciación cristiana* (Madrid 1977), editada por el Secretariado Nacional de Catequesis, consta de tres volúmenes, sigue preferentemente el texto litúrgico y está acompañada de abundantísimas notas y buenos comentarios, aunque el AT no está completo.

Es imposible siquiera el enumerar las variadas ediciones que se han hecho del NT, de los evangelios y de algunos libros concretos

del AT y NT. En la bibliografía ofrecemos algunas referencias donde se podrá completar la presentación aquí hecha. En conjunto, sin embargo, debemos decir que el renacimiento bíblico en España y en las naciones de lengua hispana es, sin lugar a exageraciones, el mayor de toda la historia, lo cual es un buen final para una relación en la que inevitablemente han predominado no pocas veces los lados oscuros de la historia.

c) Bibliografía.

No hay un estudio completo y general sobre las versiones españolas de la Biblia. El trabajo de J. Flores, *Historia de la Biblia en España* (Tarrasa 1978), es de muy poco valor científico, pero tienen interés sus datos sobre los protestantes españoles. El mejor compendio sigue siendo el de F. Pérez, *La Biblia en España*, en B. Orchard y otros, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura* I: *Introducción general* (Barcelona 1956) 83-97; se debe completar con los artículos de diccionarios y enciclopedias especializados: DB 2, 1952-1965 (versiones castellanas); 2, 345-346 (versiones catalanas); 1, 1496-1499 (versiones vascas); *Enciclopedia Espasa* 68 (1929) 63-107. También son útiles algunas introducciones, como la de M. Tuya / J. Salguero, *Introducción a la Biblia* I (Madrid 1967) 579-590. Es interesante igualmente la sintética presentación de P. E. Le More, *Nuestra Biblia Española* (Madrid 1980). Para ediciones de la Biblia entre 1900 y 1955 cf. L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (Madrid 1957) 65-75; entre esta fecha y 1977 cf. J. Sánchez Bosch / A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (Barcelona 1977) 3-18.

INDICE GENERAL